

يوسف ا...
خيالى حاشيه سى
رحمة الله بالحسنى والنـ...
فهو حاشية مقبولة ...

من عوارى الزمان فى نوبة الفقير الى الغنى الباقى
محمد الهادى السيد باشى زاده
عفى عنه

يوسف افندى
حاشيه خيالى




حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥

سطر
۲۱



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمد لمن جعل الايمان والتوحيد نورا للقلوب وجعلهما
سببا لدخول جنة لا يمسنا فيها لغوب ونشكر لمن سرح
عيون بصائر اولى الابصار فى رياض زهت فيها رياحين
العقول وتفتحت انوار الاعتبار فاقتطف منها ايدى
الالباب فواكه الرشاد واخذ دماغ النهى بشمائم ازهار
السداد وصلوة على من ايد بآيات لا يزال يتلوها السنة
المومنين آيات حميت حديقتها بشوكة الاعجاز فلم تلمسها ايدى

افكار المعارضين فصار الفائقون فى البلاغة الماهرون
صناعة الصياغة ما بين ساكت الفم وناطق خلفا وعلى
آله الذين تعاونوا على البر والتقوى حتى فازوا من الدرجات
بالغاية القصوى **وبعد** فيقول العبد الفقير الى عناية ربه الصمد
عبد الله بن محمد المدعو بيوسف افندى زاده كتب الله لهم
الحسنى وزيادة لما كان علم الكلام من اجل العلوم لكون معلومه
اكمل معلوم وكان شرح العقايد للمحقق التفتازانى وحواشيه
متداولة بين ايدى المحصلين محتاجة الى الكشف للمتشمر عن
ساق الجد فى تحصيل علم اليقين اردت ان اشير الى رموز
كنوز حصونها واحببت ان اكشف عن مكنونها غير مقصر
فى ايراد ما هو كالعرض اللازم لماهيته حل معانيها واظهار ما
هو فى خبايا زوايا مغانيها سائلا من الله تعالى ان
يسددنى فى القول والعمل ويعصمنى من الزيغ والزلل فلما
تم امر التاليف هجس لى ان اتوسل به الى نظرة من حضرة الجناب
الآصفى الاعظمى الامجدى الاكرمى مفخر الوزراء شرقا
وغربا ملجا العلماء بعدا وقربا سدته السنية مطمح
آمال العلماء وعتبته الرفيعة مراح امتعة تجار الفضلاء
همته فى مجد يشيده وبر يجدده عضد الدولة
والدين غياث الاسلام والمسلمين سمى اسد الله
الغالب على بن ابى طالب اعنى به الوزير الاعظم
المشير الافخم حضرة على باشا يسر الله
بالخير ما يشاء **شعر** له خلق الله الوزارة منذ ما
لمعتصم ذات الحسن صيغ سوار له صارم لولا اصطناع
شعاعه لما كان يوما للامور قرار لا زالت
قلامة اظافير قدمه اهلة لسماء مسند الوزارة
وذيل عظمة شانه مجرورا على صدور عظماء الصدارة
اللهم كما جعلت عونك له مساعدا اجعل
كوكب طالعه فى فلك الدوام صاعدا
والله تعالى ولى الاجابة
واليه الانابة و
منه الاستجابة

قال المحشي قوله احمد سبحانك اللهم وبحمدك على آلائك. سبحان
علم للتسبيح كعثمن للرجل اعني انه علم للتنزيه البليغ لا التسبيح بمعنى
قول سبحان الله مضافا كان او لا. على ما فهم من الكشاف والمفصل وهو
ما نص عليه الشيخ ابن الحاجب ان ذلك في جملته في غير حال الاضافة
والوجه ما ذهب اليه العلامة الزمخشري لانه اذا ثبتت العلمية فالاضافة
لا تنافيها. وليست من باب زيد المعارك لتكون شاذة بل من قبيل
حاتم طي. وعنترة عبس. ولهذا لم يضف الا الى اسم من اسمائه تعالى
واما دلالته على التنزيه البليغ فمن الاشتقاق اعني التسبيح وهو
الابعاد في الارض. ثم ما يعطيه من نقله الى التفعيل ثم العدول عن
المصدر الى الاسم الموضوع له خاصة لا سيما وهو علم يشير الى الحقيقة
الحاضرة في الذهن وما فيه من قيامه مقام المصدر مع الفعل
ولهذا لم يجز استعماله الا فيه تعالى اسماؤه. وعظم كبرياؤه. و
كانه قيل ما ابعدك عن جميع النقايص. وانتصابه بفعل مضمر متروك
اظهاره تقديره اسبحك سبحان اي انزهك تنزيها عن جميع القبائح
التي يضيفها اليك اعداؤك و اللهم اصله يا الله حذف حرف
النداء وعوض عنه الميم ولا يقاس عليه غيره و الواو في وبحمدك
اما زايدة على ما قيل. والمعنى اسبحك بحمدك. واما غير زائدة فاما
عاطفة او حالية. واذا دار الواو بين كونها للعطف وكونها للحال
يكاد تتعين للعطف كما حققه بعضهم. وما قيل انه يجوز ان يكون
الحمد مضافا الى الفاعل فمبني على ان يراد بالحمد ما يوجب الحمد من
التوفيق والانعام. وانت خبير بانه مع كونه تعسفا ينبو عنه قوله
على آلائك فانه يقتضي اضافته الى المفعول كما لا يخفى فافهم. ولما
كان التخلية قبل التحلية قدم التسبيح على التحميد. وفيه اشارة الى
براعة الاستهلال، فانه قد نزهه تعالى عن الصفات السلبية
واشار الى اتصافه بالصفات الثبوتية الكمالية فان الحمد عند
المحققين اظهار الصفات الكمالية. وفي تعلق على بما قبله بحث
نفيس يتضمنه شرح التلخيص للمولى عصام الدين فليطلب ثمة قوله
الآلاء جمع الى بكسر الهمزة وسكون اللام نحو ضلع واضلاع او بفتح
الهمزة وسكون اللام نحو اني وآناء. او كعنب واعناب. والمراد
النعم والعطايا. وفي جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب قوله و
صلوة. اي واصل صلوة قوله وخيرة اصفيائك. الخيرة كالعنبة

من التخيير كالطيرة من التطير تستعمل بمعنى المصدر وهو التخيير كما في
قوله تعالى ما كان لهم الخيرة. وبمعنى المختار كما في قولهم محمد خيرة
الله من خلقه. وههنا بالمعنى الثاني اي خيرتك من اصفيائك فخذه
ولا تلتفت الى ما قيل. وان ارتبت فيه فارجع الى تفسير الآية المذكورة
في الكشاف قوله والتابعين بالاحسان. اي بالايمان والطاعة
والسلوك الى طريقهم الى يوم الدين. وفي جمعهم مع الاصحاب في
الصلوة من الحث والترغيب الى سلوك طريقهم ما لا يخفى قوله وصف
المختار. نبه به على انه اذا اكره احد على فعل الجميل كما اذا اكره على
اعطاء شيء لفقير لا يحمد عليه. وانت خبير بانه يغني عنه قوله على
الجميل الاختياري فتدبر قوله بالجميل مطلقا. اي بما يدل على
الجميل مطلقا سواء كان اختياريا او لا كما اذا وصف بالشجاعة
او الحسن لا لاجل انعامه قوله على الجميل الاختياري. اه. اورد
عليه انه يستلزم ان لا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتية
حمدا لانها غير صادرة عنه بالاختيار. والا لكانت حادثة على
ما تقرر عندهم من كون المسبوق بالارادة حادثا. واجيب عنه
بان المراد بالاختياري في تعريف الحمد اعم من الحقيقي ومما هو بمنزلته
والصفات الذاتية لاستقلال الذات في صدورها عنه وعدم
احتياجه في ذلك الى شيء خارج عنه نازلة منزلة الامور الاختيارية
التي يكون الذات مع الارادة كافيا ومستقلا في ايجادها
هذا. اقول ان كلا من الايراد والجواب ذكره قدس سره في حواشي
الكشاف وصدر الجواب بعنوان الضعف حيث قال بعد ما قرر
السؤال المذكور اللهم الا ان يجعل تلك الصفات لكون ذاته كافية
فيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل بها فاعلها هذا. وكان وجه
الضعف هو ان الجعل المذكور لا يقتضي صحة اطلاق الحمد على الوصف
بالصفات الذاتية حقيقة. بل يصح اطلاقه عليه تجوزا. واين احدهما
من الآخر. كما لا يخفى على من تدبر. والمتبادر من الاختياري الحقيقي
وحمل الالفاظ الواقعة في التعريفات واجب. على انه يلزم حينئذ الجمع
بين الحقيقة والمجاز الا ان يقال بعموم المجاز. وكيف هذا الجواب انما
يتم على تقدير ان يكون الصفات زائدة على الذات ولا يستقيم
على عينيتها فتامل. والتعليل بقوله لانها غير صادرة عنه بالاختيار
يشعر بان هذا الايراد مبني على مذهب المتكلمين القائلين بزيادة

على المبادر ٤

الصفات وانها قديمة، والقديم لا يكون اثر الفاعل المختار من حيث هو مختار، وليس كذلك، فانه يرد على القول بعينيتها ايض كما ذهب اليه الفلاسفة، وكذا المعتزلة والشيعة فانهم ذهبوا الى نفي الصفات الزائدة على الذات وقالوا هو عالم بالذات قادر بالذات وكذا سائر الصفات يدل على ما قلنا قوله قدس سره في حاشية الكشاف في تقرير الايراد المذكور ان الحمد اذا خص بالافعال الاختيارية لزم ان لا يحمد الله سبحانه على الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والارادة سواء جعلت عين ذاته او زائدة عليها فانهم قوله من نعمة اي من انعام على الحامد او اصف صرح به بعض المحققين وقوله وغيرها كالتعليم، وانما فسرنا النعمة بالانعام لانه الفعل دون النعمة، وانما ضم اليه قوله وغيرها اشارة الى ان المحمود عليه اي ما يقع الحمد بازائه وان وجب ان يكون فعلا اختياريا الا انه اعم من ان يكون من قبيل الفضائل او الفواضل بخلاف المشكور عليه فانه كما سيأتي انما يكون بمقابلة النعمة الواصلة الى الشاكر قوله باللسان هذا تصريح بما فهم من لفظ الوصف تبعا فان الوصف على ما يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال، فيكون قولا مخصوصا والقول لا يكون الا باللسان فكونه باللسان لازم له فيدل الوصف عليه التزاما، وانما صرح به لكونه مدارا للفرق بين الحمد والشكر لا يقال لا نم ان القول لا يكون الا باللسان كيف وقد يسند الى الله تعالى مع تنزهه عن اللسان، لانا نقول لا يتبادر من القول الا فعل اللسان والتبادر من اقوى امارات الحقيقة فيكون القول حقيقة في فعل اللسان مجازا في غيره، على ان الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا باللسان اضافي بالنسبة الى الاركان والجنان لا حقيقي قوله على جهة التعظيم، قال قدس سره في حاشية المطالع، وانما اشترط كون ذلك الوصف على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية انتهى، اقول قيل على قوله انما اشترط الخ انه يفيد ان كون الوصف على الجهة المذكورة ليس بداخل في ماهية الحمد بل هو شرط لها، وهو محل تامل، ويجاب عنه بان معنى قوله وانما اشترط وانما اعتبر، معنى قوله على جهة التعظيم ان الوصف بالجميل وان امكن ان يتحقق على وجوه شتى وانحاء

صاحب الكشف

مخالفة

مخالفة لكن يشترط في كونه حمدا ان يتحقق على وجه هو نحو يتحقق معه التعظيم بان يصير الشخص الواصف بواسطة ذلك الوصف معظما للمحمود، وهذا المعنى يتبادر من عبارة التعريف كما لا يخفى على من له ذائقة معرفة باساليب الكلام، فالشرط المذكور وان كان خارجا عن الوصف المزبور لكنه داخل في ماهية الحمد كما ان الحيوان يشترط في كونه انسانا كونه ناطقا مع ان الناطق خارج عن الحيوان داخل في الانسان، ويشير الى ما قلنا قوله اشترط كون ذلك الوصف دون ان يقول كون الحمد فتامل اعلم ان ما ذكره الحامدون في مقام التحميد من الاوصاف التي يحمدون بها لا يريدون بها الاخبار عن المحمود، وانما يذكرونها لانشاء الحمد وايجاد الوصف والتعظيم له بها، فلا يكون ما استعملوا فيه الكلام المؤلف من تلك الاوصاف متعلق الاعتقاد، اذ الاعتقاد انما يتعلق بالخبر لا الانشاء، اذا عرفت هذا فقوله قدس سره لانه اذا عري عن مطابقة الاعتقاد معناه اذا عري عن التعظيم الباطني الذي هو لازم مطابقة الاعتقاد اعني عده عظيما لانه اذا اعتقد اتصاف المحمود بصفة الكمال فلا محالة يعده عظيما، فذكر الملزوم واراد اللازم اشارة الى ما هو منشأ التعظيم الباطني، ولما كان المقصود بالوصف بالجميل انشاء الوصف والتعظيم بشرط ان يكون على جهة التعظيم الظاهري والباطني وتفسيره بان لا يصدر عن اركانه ما يوجب تحقيره ولا يعده حقيرا بل يعده ويعتقده عظيما، فاذا كان كذلك يكون حمدا واذا انتفى احدهما انتفى كونه حمدا، بل يكون في الحقيقة استهزاء وسخرية وان كان بحسب الظاهر حمدا لا يرد ما ذكره بعض الافاضل من ان في كون الصورة المذكورة سخرية تاملا لانهم يذكرون في مدح السلاطين مثلا اوصافا على سبيل المبالغة، ولم يعتقدوهم بهذه الحيثية مع ان ذلك ليس بسخرية بالاتفاق كيف وهم معظمون لهم والتعظيم ينافي السخرية، ولا يحتاج الى ما اجيب عنه بانه يمكن ان يدعى ان المراد بتلك الاوصاف المعاني المجازية، او هم يعتقدون اتصافهم بتلك الاوصاف مع انه لا يصح ذلك الجواب بشقيه اذ الشق الاول خلاف الواقع، والثاني خلاف البديهة، فليتامل قوله قال الكشاف بعد ما قال الخ، الغرض من هذا الكلام بيان النسب بين الامور الثلثة اعني الحمد والمدح والشكر على ما ذهب اليه صاحب الكشاف قوله هو الثنا

والثناء على الجميل من نعمة وغيرها . اعلم ان الثناء قد يطلق على ما يدل على التعظيم فلا يكون الا باللسان ، وقد يطلق على الاتيان بما يدل عليه قولا كان او فعلا فقيل انه حقيقة فيهما وقيل حقيقة في الاول واما في الثاني فمجاز مشهور فتعقيب الثناء بالنداء وهو رفع الصوت اشارة الى ان المراد به هو المعنى الاول ليناسب ما ادعاه من اختصاص الحمد باللسان ثم اعلم ان الثناء بتقديم الثاء بمعنى الذكر بالخير على ما يظهر من التأمل في المعنيين . وما قاله ابن القطاع ان الثناء يستعمل في الخير والشر فهو مردود بما قال المحقق الطوسي ان المستعمل فيهما هو النثا بتقديم النون على الثاء والقصر ، واما الثناء فاستعماله في الخير ، وما جاء في الشر فهو قليل محمول على ضرب من التأويل كالمشاكلة والاستعارة التهكمية كما في قوله صلى الله عليه وسلم من اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة . ومن اثنيتم عليه شرا وجبت له النار فانه قد قيل انه من قبيل المشاكلة وقوله على الجميل اي على الجميل الاختياري للرد . قال بعض المحققين وانما لم يقيد بالاختياري مع انه كذلك لانه اراد الفعل الجميل وقوله من نعمة اي على المثنى وغيرها يرشد الى ذلك انتهى يعني ان الامثلة اختيارية فاعتمد على الامثلة او اراد الفعل الجميل وهو بالاختيار فترك التقييد بالاختياري فافهم وأما قول بعض الفضلاء في بيان الترادف بين الحمد والمدح على مذهب صاحب الكشاف انه جعل الحمد ايضا اعم حيث لم يقيد الجميل في تعريفه بالاختياري مردود بكونه خلاف ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل غيره كما يحكى من المحشي ، وترك التقييد بقولنا بقوله على جهة التعظيم للاحتراز عن الاستهزاء بناء على انه ليس ثناء حقيقة فتامل . بقي ان تعريف صاحب الكشاف وكذا تعريف المحشي تعريف لفظي للحمد اذ هو بيان لمعناه اللغوي . واما معناه العرفي فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهو الشكر اللغوي ايضا . ثم ان لفظ الحمد يجوز ان يحمل على المعنى المصدري اعني الاتيان بما يدل على كون المحمود متصفا بالجميل ، وعلى المعنى المبني للفاعل اعني الحامدية ، وعلى المعنى المبني للمفعول اعني المحمودية ، وعلى الاثر المترتب على المصدري اعني الحاصل بالمصدر ، والتعريفان المذكوران منطبقان على كل واحد من المعاني المذكورة لان كلامه لفظ الثناء ولفظ الوصف ايضا مصدر

يطلق

يطلق على كل واحد من تلك المعاني فاي معنى ريد بلفظ الحمد اريد بهما ايضا ذلك المعنى لوجوب تطبيق المعرف على المعرف قوله واما الشكر فعلى النعمة الخ ، مقول القول لما فسر الحمد وكان الشكر قريبا منه في المعنى وقرينا له في الاستعمال كان المقام مظنة ان يقع في ذهن السامع ان الشكر ما ذا حاله اهو مرادف له ام لا فقصد له بكلمة اما بان بينهما عموما وخصوصا من وجه ببيان ان متعلقه خاص ومورده عام اذ متعلقه النعمة الواصلة الى الشاكر ، ومورده تلك الثلاثة المذكورة بخلاف الحمد فان متعلقه عام ومورده خاص ، اذ متعلقه يكون النعمة وغيرها ، ومورده اللسان فقط فيوجد الشكر بدون الحمد في افعال الجوارح والقلب ويوجد الحمد بدون الشكر اذا وصفت زيدا على فضائله التي لا تتعدى كالعلم واخلاقه المرضية ، ويجتمعان في فعل اللسان بازاء الانعام قوله واما المدح الخ ، اما هذه اخت اما السابقة يعني ان الحمد كما يختص بالافعال الاختيارية كذلك المدح يختص بها على ما هو مختار صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان اي مترادفان بناء على ما يساق من انه قال في موضع آخر منه كل ذي لب الخ فانه يقتضي الترادف اذا رجعت الى بصيرتك ، وبناء على ما قال قدس سره في تفسير قوله والحمد والمدح اخوان اي مترادفان يدل على ذلك انه قال في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح اعني الذم نقيضا للحمد فان قلت نقيض المدح هو الهجو لا الذم ، قلت انك لم تفرق بين المدح بمعنى عد المآثر والمناقب والمدح بمعنى الثناء الخاص وفرق بينهما ، فالهجو نقيض المدح بالمعنى الاول اذ هو عد المثالب والمعائب ، ومنه اخذ الترديد على وجوه المداحين ، ونقيض المدح بالمعنى الثاني هو الذم وكلامنا فيه هنا . وما قيل هنا ان ما نقله من الفائق لا يدل على الترادف لجواز ان يكون المدح اعم ويكون حمله عليه من حمل العام على الخاص كما في قولك الانسان هو الحيوان مدفوع بانه يأباه مقام التعريف لاشتراط المساواة وقيل ايضا ان ما ذكره من جعل الذم نقيضا للمدح لا يستلزم الترادف لانه يجوز ان يكون النقيض بالمعنى اللغوي فيصح ان يكون امر واحد نقيضا للامرين ، ويجاب عنه بان النقيض بالمعنى اللغوي بمعنى المقابل وكون امر واحد مقابلا للامرين غير ظاهر فافهم ، وانما بنينا الترادف على ما بنيناه عليه لان الاخوة لا تقتضي الترادف الا ترى انه قيل انهما اخوان في الاشتقاق الكبير ، ويشهد له وجهان الاول ان

الشايع في كتب المصنفين استعمال الاخوة فيما بين لفظين بتلاقيان
الاشتقاق الكبير والاكبر • الثاني ان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري
والمدح يعمه وغيره يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها
فاختير هنا الحمد على المدح ليشعر بالاختيار وعلى الشكر ليتناول الفضائل
والفواضل هنا • وبما ذكرناه عرفت مره ودية هذا القول في هذا المقام
فتدبر ان كنت من اولى الافهام قوله وان كان قد قيل الخ • اشارة الى
فائدة المقام الظاهرة قوله من ظاهر سوق كلام الكشاف فتأمل
نقل عنه ان التساوي بين الشيئين هو اتحادهما فيما صدق دون
المفهوم كالناطق والضاحك والترادف هو اتحادهما في المفهوم
ايضا كليث واسد هذا قوله والاكثرون فرقوا الخ • اشارة الى ان
النسبة بين الحمد والمدح على ما ذهب اليه الاكثرون هي العموم و
الخصوص مطلقا مع ما في ضمنها من الايراد على مذهب صاحب الكشاف
بان العرب تمدح بالجمال وصباحة الخد ورشاقة القد ويقال
مدحت اللؤلؤ على صفائها • ولا يقال حمدتها على ذلك فكيف يكون
بينهما ترادف • وكانه استدل على بطلان الترادف بينهما بانه
لو كان كذلك لما كان العرب تمدح بالجمال ولا يقال مدحت اللؤلؤ
على صفائها لا يقال حمدتها على ذلك لكن التالي باطل فالمقدم مثله
قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخر الخ • المقصود من هذا الكلام
مع ما ضم اليه من قوله ومقبولية المثال الثاني ... الخ رد ما ذهب
اليه الاكثرون بمنع الملازمة المنفهمة من كلامهم على ما صورناه و
مقول قال قوله كل ذلك الى قوله ومقبولية المثال الثاني لكن
مع نوع تغيير في العبارة فلا رتبة في انفهام الرد على الاكثرين من
هذا الكلام كما توهم • وحاصل الرد انا لا نسلم الملازمة المذكورة
لم لا يجوز ان يكون ذلك الوصف بضرب من التاويل وخطاء من
الجمهور • وهذا كما ترى جدل مبني على الاحتمال الغير الاظهر والتحقيق
والمشهور على ما كشفه بعض المحققين ان بين الحمد والمدح فرقا
بكون المدح يقع على الاختياري وغيره وهو التحقيق فان الثناء
على صفة الكمال اختيارية او لا شايع في عرف العرب والعجم و
المنكر معاند حتى ان ذلك واقع على الجماد ايضا • واما المسلم المورود
انهم لا يمدح الرجل بما لم يفعله على انه فعله • واليه الاشارة بقوله
تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا • اما لو مدح به على انه صفة

قائمة

قائمة به فالضرورة هنا عكسه • ومنه يظهر ان قول صاحب الكشاف
ان من محققة النقاد وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك وخطاء
المادح به وقصر المدح على النعت بامهات الخير وهي الفصاحة
والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب منها ويرجع اليها وجعل
الوصف بالجمال والثروة وكثرة الحفدة والاعضاد وغير ذلك
مما ليس للانسان فيه عمل غلطا ومخالفة عن المعقول كلام مبني على
مجرد الدعوى • والله تعالى اعلم قوله لا يمدح بفعل غيره بل يمدح
بفعله الاختياري فحسب • وانما قيدنا بالاختياري لان المتبادر
من فعل الرجل فعله الصادر عنه بالاختيار قوله وقد نعى بالنون و
العين المهملة من النعي يقال نعاه له نعيا ونعيانا ونعيا اخبر بموته
والمعنى هنا وقد اخبر الله تعالى للذين انزل فيهم ذلك بفوت ما كانوا
يطمعون من ان يحمدوا بما لم يفعلوا فافهم • لا يقال ان الواقع في الاية
هو الحمد والكلام في المدح لان مدعاه هو ان المدح لا يكون على فعل
غيره فكيف ينطبق هذا النعي على ما قبله • لانا نقول انه بعد ما جعل
الحمد مرادفا للمدح لا يرد ذلك • بل لو ورد شيء فانما يرد شيء آخر
فتبصر قوله ينبئ عن مجبر رضي الخ • وجه الاشعار ان ذلك يدل
على اعتدال المزاج وهو منشأ لصدور الافعال الجميلة قوله و
المشهور ان اللام في الحمد للاستغراق • اي للجنس باعتبار العهد
اليه من حيث تحققه في ضمن جميع افراده حسبما يقتضيه مقام الحمد
لما ينبغي • وذلك المشهور هو المنقول عن السكاكي قوله ورده صاحب
الكشاف وجعله لتعريف الجنس حيث قال والاستغراق الذي
يتوهمه كثير من الناس وهم منهم قوله انه اختلف الناظرون في الكشاف
في وجه اختياره الجنس ورده الاستغراق وذكروا وجوها ذكر
المحشي بعضها • والشريف قدس سره زيف جميع تلك الوجوه ثم
قال والحق ان المسبب في الاختيار هو ان اختصاص الجنس مستفاد من
جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد • فلا حاجة في تادية
المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاؤه عن غيره الى
ان يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية
انتهى • لا يقال اذا استعين بها صار اختصاص افراد الحمد مصرحا
به • واذا اكتفى بدلالة جوهر الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول
اولى فلم اختار الثاني • لانا نقول فقد اجاب قدس سره عن هذا في

حواشي المطول بان الاختصاصين متلازمان فان كان المقصود اختصاص
الجنس دليلا عليه، وسلوك طريقة البرهان فن من البلاغة، ولا
يذهب عليك ان الوجه الذي ذكره قدس سره يتوقف على امرين احدهما
ان الاختصاص المستفاد من اللام بمعنى الحصر، وثانيهما ان اختصاص
الجنس اجلى واعرف من اختصاص جميع الافراد حتى يكون الاول ...
على الثاني، وكلا الامرين محل بحث، اما الاول فقد قدح فيه العلامة
الدواني حيث قال في حواشي مختصر الاصول في قوله قدس سره وقد دل
بلامي التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد
كلها، وفي فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما تدل على الاختصاص
بمعنى التعلق لا بمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم لم يعدوه من طرق
القصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها، وقولك المال لزيد
لو كان دالا على قصر المال على زيد كان قولك ما المال الا لزيد مفيدا
لقصر المال في صفة الانحصار في زيد لا حصر المال في زيد لحصول هذا
المعنى قبل ورود ما والا ولكان قولك لله الحمد مفيدا لقصر الحمد على
الاختصاص لا على قصره على الله لان قولك الحمد لله لما كان دالا على
اختصاص الحمد بمعنى كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا
لهذا الاختصاص الحاصل بدونه بل لقصر ذلك الاختصاص على المبتدأ
كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قال في سورة التغابن قدم الظرفان
في قوله تعالى له الملك وله الحمد ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك و
الحمد بالله تعالى، وهذا صريح في ان هذا الحصر لم يكن حاصلا بدون
التقديم اذ لو كان حاصلا بدونه لم يكن التقديم مفيدا لهذا الحصر لكونه
ح مدلول الكلام بجوهره انتهى كلام المحقق الدواني، اقول ولذا ابى
المحشي فيما بعد قول الكشاف فانه في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص
الحمد به تعالى، على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدأ فهو مقصور
على الخبر ولم يرض بجعل اللام الجارة للتخصيص ولكن يرد عليه ايضا ما
يرد عليه فتامل فيه، ولنا ان نقول في الجواب عن طرف الشريف
قدس سره يكفي في دلالة اللام على الاختصاص بمعنى الانحصار كونه
مقصودا في المقام اذ المقصود في مقام الحمد حصر جميع المحامد فيه
تعالى فالقصر في مقام الحمد مستفاد من اللام باستعانة المقام
ولا يلزم ان يكون دالا على القصر في جميع موارد استعمالها فاندفع
ما ذكره ذلك المحقق من وجوه الدلالة سوى ما نقله مما ذكر في نحو

فلا مر ظاهر وان كان اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس
صح

التغابن

التغابن وجوابه ايضا يستفاد مما قاله قدس سره في شرح المفتاح
من ان كون اللام الجارة في لكم دينكم مفيدة للاختصاص بمعنى الحصر
ان سلم لم تناف دلالة التقديم عليه لجواز اجتماع الادلة على مدلول
واحد، وقد قال في الحاشية هناك، يعني ان الاختصاص المستفاد
من اللام ليس هو الحصر، ولو سلم فلا منافاة انتهى، ففي كلامه قدس
سره ايضا اشارة الى ان الاختصاص بمعنى الانحصار ليس معنى اللام
الاختصاص لكن لا ينافي هذا ان يستعان فيه بالمقام كما ان
الاستغراق ليس معنى تعريف الجنس لكنه يستفاد من المعرف بلام الجنس
باستعانة المقام كما سبق، وما قيل في الجواب عن طرفه قدس سره
من ان الاختصاص المستفاد من اللام هو الاختصاص في الاثبات
والمستفاد من التقديم هو الاختصاص في الثبوت فانت خبير بما فيه
من التكلف من غير ضرورة تدعو اليه، واما الثاني فانه يجوز ان
يستدل باختصاص جميع الافراد على اختصاص الجنس لكون الاختصاصين
متلازمين فليس الاستدلال باحدهما على الآخر اولى من العكس اذ
ليس احدهما اوضح من الآخر، والدليل لا بد ان يكون اوضح من
المدعى وهما في مرتبة واحدة من الوضوح فلا يتعين كون احدهما
دليلا، والآخر مشتبها به، ولنا ان نقول ايضا في الجواب عنه ان الاستدلال
من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الافراد استدلال برهاني
وعكسه استقرائي، واين البرهاني من الاستقرائي، واما ان
الاختصاصين في مرتبة واحدة ليس احدهما اعرف واجلى فكيف
يستدل باحدهما على الآخر فيقال فيه ان تعقل اختصاص الجنس لا
يتوقف على تعقل الافراد وملاحظة وجود الجنس في ضمنها حتى لو
فرض وجود الجنس من حيث هو هو بدون تحققه في ضمن الافراد
يجوز العقل تحقق اختصاص الجنس بخلاف الاختصاص الاستغراقي
الذي هو اختصاص الجنس في ضمن جميع الافراد فانه يتوقف تعقله
على تعقل امر زائد وهو وجود الجنس في ضمن الافراد وقد تقرر في محله
ان ما يكون شروط تعقله اكثر كان عند العقل اخفى، وما كان اقل
كان عنده اوضح واعرف، وقد افاد بعض الفضلاء نقلا عن بعض
اساتيذه في اختيار الجنس على الاستغراق وجها غير الوجوه المذكورة
في حواشي الكشاف الشريفية، وهو انه لما كان المقصود هو الدوام
والثبوت حتى عدل عن النصب الى الرفع لاجله وجب الحمل على الجنس

دون الاستغراق اذ لا دوام ولا ثبات لكل فرد فرد وانما الدوام
والثبات للجنس والطبيعة هذا. واعترض عليه بعض اهل التدقيق
بان تجدد افراد الموضوع لا ينافي اتصاف طبيعة الموضوع في
ضمن تلك الافراد المتجددة بالمحمول على وجه الدوام والاستمرار،
والذي تفيده اسمية الجملة هو هذا. ورد عليه بان تجدد الافراد
يستلزم تجدد طبيعتها بل هو عين تجددها لما تقرر في محله ان
الفرد امر هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بذلك الامر
فتامل. وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام تحقيقا له لكونه
مزلق اقدام الافهام قوله لا سيما في المصادر. وجه تخصيصها
بالذكر ان المصدر يدل على الحقيقة والطبيعة لا على الافراد ولهذا لا يثنى
ولا يجمع فاذا دخل عليه اللام فالمناسب ان يكون اشارة الى الحقيقة
لا الى الافراد، على ان المصدر المؤكد لا يقصد به الا الجنس ولما كان
اصل الحمد لله حمدت الله حمدا كما هو المشهور بين الطلبة ناسب ان
لا يقصد به الاستغراق، بل المناسب ان يقصد به الجنس ليكون اوفق
باصله فيكون هذا من جملة الوجوه لاختيار الجنس ورد الاستغراق
ذكره المولى عصام الدين في حاشية تفسير القاضي وتبجح به حيث قال
بعد ما ذكره فخذه فانه مما طرح فيه الانظار. ونحن ممن اعطى سهما
لا يكن تحصيله بكثير الدرهم والدينار. واورد عليه انه لا مانع من ان
يدخل عليه اللام ويقصد به الاستغراق فليتامل قوله وعند خفاء
قراين الاستغراق وقرينته كما سياتي كون الاحكام الجارية على المعرف
باللام ثابتة لمسماه في ضمن جميع الافراد بعلة ايهام ان القصد الى بعض
دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا. ورد ذلك بان المحلى باللام الجنسية في المقام
الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو الشايع في الاستعمال هنا.
مصدرا كان او غيره. واي مقام اولى بملاحظة الشمول والاستغراق
من مقام تخصيص الحمد بالله سبحانه تعظيما له، فقرينة الاستغراق ههنا
فيه كنار على علم، فافهم قوله او بناء على ان اللام لا يفيد الخ، الظاهر ان الاو
بمعناها لا بمعنى او الفاصلة كما توهم، ولهذا حذفه المحقق التفتازاني
في شرح التلخيص واقتصر على قوله سوى التعريف، ويؤيد ذلك قوله ولم
لا يدل الا على مسماه اي اسم الحمد لا يدل الا على حقيقته، فيكون قوله
والعهدية عطف تفسير متضمنا للاشارة الى فائدة التعريف، وتحقيق ذلك

ان

ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم
متعين حاضر في الذهن، وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال التعريف
ان يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشار اليه
بذلك الاعتبار. واما النكرة فيقصد بها التفات النفس الى معين من
حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه، وان كان معينا في نفسه لكن فرق
بين مصاحبة الشيء وملاحظته. وتمهيد في تصوير ذلك مقدمة
وهي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان
يكون المعاني متصورة ممتازا بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل
باسم على معنى فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى معينا
عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا، فالاول يسمى معرفة
والثاني نكرة، ثم الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كان بجوهر
اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية
كاسامة او شخصيا ان كان فردا منها كزيد، والا فلا بد من امر خارج
عنه يشار به الى ذلك، فاللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها
الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة قبل تحقيقا
او تقديرا فيسمى لام العهد، ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار
بها الى مسماه ويسمى لام الجنس ثم اما ان يقصد المسمى من حيث
هو هو كما في التعريفات، ونحو قولنا الرجل خير من المراة فيسمى لام
الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي. واما ان يقصد المسمى
من حيث هو موجود في الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة
له في ضمنها اما في جميعها كما في المقام الخطابي بعلة ايهام ان
القصد الى بعض دون بعض ترجيح لاحد المتساويين على الاخر
فيسمى لام الاستغراق، ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما
في بعضها كقولك ادخل السوق حيث لا عهد فيسمى عهدا ذهنيا و
مؤداه مؤدى النكرة، ولذلك يجري عليه احكامها، فظهر ان
اللام اما لتعريف الجنس او لتعريف العهد، وان الاستغراق ليس معنى
تعريف الجنس وان كان مستفادا من المعرف بلام الجنس في المواضع
الخطابية بقراين الاحوال، انتهى قول ذلك الفاضل، فعلى هذا
التحقيق ظهر معنى قوله ان اللام لا يفيد سوى التعريف ظهورا تاما
قوله فاذا لا يكون ثمة استغراق، اي استغراق هو مدلول
اللام او الاسم، فثبت ان اللام ليس للاستغراق قوله وصرح

في الكشاف الخ. معطوف على قوله وجعله. والغرض منه بيان
وجه آخر لرده الاستغراق، وذلك الوجه كما ترى قريب من الوجه
الذي ذكره قدس سره في حواشي الكشاف وقد نقلناه. و
الفرق انه قدس سره جعل مدار دلالة قولنا الحمد لله على اختصاص
الحمد به تعالى اشتماله على لام الاختصاص، والتفتازاني رحمه الله
جعله كون المبتدا معرفا بلام الجنس على ما نقل عنه في حواشي شرح
التلخيص فقول المحشي بناء على ان المعرف الخ كلام التفتازاني
في الحواشي، ولذا ذيله بقوله كذا نقل الخ. واما في كون الاختصاص
الجنسي ابلغ فلا نزاع بينهما. ولا يخفى على ذي ذهن ثاقب ان نظر
المحقق ادق من نظر الشريف اذ هو يحتاج الى الاستعانة بالمقام
كما عرفت دون ذلك المحقق فتأمل قوله بل هذا ابلغ من الاستغراق
لما عرفت ان الاستدلال من اختصاص الجنس على اختصاص جميع الافراد
استدلال برهاني وعكسه استقرائي، واين احدهما من الآخر فهو
اذلا دلالة فيه على القصر ليس على ما ينبغي فخذه ولا تلتفت الى
خرافات الاوهام. ان كنت من اولي الافهام قوله فحاصل معنى قوله
الخ. الفاء فصيحة منبئة عن محذوف، اي اذا عرفت ما قدرنا
لك فحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله سواء اعتبرت اللام لتعريف الحقيقة
او للاستغراق لما عرفت ما بينهما من الاستلزام في المقام قوله هو لانه
مبدع الكل ومخترعه كل من الابداع والاختراع اخراج الشيء من العدم
الى الوجود، وبعضهم فرق بينهما بان الاول اخراج الشيء من العدم الى
الوجود لا بمادة، والثاني اخراجه بمادة. وقد اشار بذلك الى دفع
ما يقال كيف يصح دعوى حصر استحقاق الحمد كله في الله تعالى اما عند
اهل الحق فلان خالق افعال العباد عندهم وان كان هو الله تعالى
لكن للكسب فيه مدخل فيرجع الحمد اليه ايضا بهذا الاعتبار كيف وقد
صرح ائمة الكلام بان للعباد افعالا اختيارية يثابون بها ويعاقبون
عليها فيستحقون بها الحمد والذم في الدنيا، ولهذا ذم الله تعالى
الكافرين حيث قال تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا فانه يدل
بمفهومه على انهم ان احبوا ان يحمدوا بما فعلوا من الافعال الكسبية
لما استحقوا هذا الذم، واما عند المعتزلة فلان خالق افعال
العباد عندهم هو العبد بمجرد تمكين الله تعالى واقداره عليها
فلا يختص الحمد عليها به تعالى غاية الامر ان يرجع اليه تعالى بنعم

من الاختصاص الاستغراقي

كل

كل حمد باعتبار وهو لا يفيد الاختصاص بل الاشتراك. وحاصل الدفع
ان الله تعالى لما كان مبدعا للكل ومخترعا وكان حمد العبد بازاء
الخيرات الحاصلة له بكسبه راجعا الى الله تعالى اذ كل حمد انما
يقع بازاء ما هو خير وجميل، وما من خير الا وهو معطيه جل وعز
اما بوسط كالنعم الواصلة الينا من يد غيرنا او بغير وسط كالنعم
الفائضة علينا ابتداء بلا مدخلية الغير مثل الوجود وما يتبعه
من الكمالات كما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله كان الحمد في الحقيقة
والمآل مختصا به تعالى وان كان حمد العبد في مقابلة الافعال
الكسبية حمدا يستحقه العبد بحسب الظاهر فافهم قوله او جميع
المحامد الخ. والفرق بين هذا الاحتمال والذي سبق ان المراد
بالحمد هنا هو ما يحمد الرجل بسببه من صفات الكمال ونعوت الجلال
فيكون المراد منه هو المحمود عليه، وفيما سبق مردد بين الامور
الاربعة اعني المعنى المصدري، والمبني للفاعل اعني الحامدية
والمبني للمفعول اعني المحمودية، والاثر المترتب على المعنى المصدري
الذي يعبر عنه بالحاصل بالمصدر كما سبق قوله على ان المراد
بالحمد المحمدة، نقل عن بعض الفضلاء، ان المحمدة بكسر الميم الثانية
مصدر وبفتح الميم على وزن المنقبة خصلة يحمد عليها. وفي المغرب
المحمدة بفتح العين وكسرها ما يحمد به قوله والمستأهل للحمد الخ.
اي الذي كان اهلا للحمد كله من كل حامد في الحقيقة ليس الا هو سبحانه و
تعالى، والغرض منه دفع توهم ان المستأهل للحمد لا ينحصر في الله
تعالى، بل العبد ايضا مستأهل للحمد بازاء افعاله الخيرة الكسبية
وحاصل الدفع ظاهر فتأمل قال المولى الخيالي في تعقيبا التسمية
بالتحميد، اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو الذي
ذكر بعد الاول، واراد بالتعقيب التعقيب اللفظي لان ما فيه
امتثال للحديثين هو ذلك التعقيب لان المتبادر من بدء الامر
ذي البال بشيء ان تصدر به وتذكر اوله. وما يقال ان
صدور التعقيب اللفظي عن الشارح ليس بثابت وانما الثابت
هو التعقيب في الكتابة، ولا ملازمة بينهما فقد دفع بانه لما وقع
منه التعقيب في الكتابة مع مزيد التعمل فيه فاصلح لشأنه ذكره
اسم الله تعالى والحمد في بدء الامر العظيم الشأن الذي هو تأليف
مثل هذا الكتاب فيكون معناه في ذكر الشارح في مفتتح الكلام

الحمد اقتداء الخ قوله ذكر هكذا آه، هذا جواب عن سؤال تقريره
ان هذه العبارة مستدركة لا حاجة اليها بعد ما قال بعد ما
تيمن بالتسمية، وحاصل الجواب انه لو لم يقل هكذا لزم التيمن
في حق الملك المجيد ايض، وانت خبير بانه انما يلزم ذلك لو كان التيمن
لذات المتكلم، واما اذا كان لذات الكلام فلا يلزم ذلك على
ان صاحب الكشاف وسائر المفسرين صرحوا بان قوله تعالى
بسم الله والحمد لله رب العالمين وكثير من القران مقول على
السنة العباد كما يقول اجل الشعر على لسان غيره ومعناه
تعليم عباده كيف يتبركون باسمه وكيف يحمدونه ويمجدونه
ويعظمونه، فكلام المحشي لا يخلو عن سخافة، وانما اشار المولى
الفاضل بذلك الى ان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية بعض
النكات المذكورة من الاقتداء والامتثال وغيرهما والى دفع
توهم ان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره
على شيء آخر من غير ان يكون لذكر التسمية في ذلك مدخل فافهم
قال المولى الجنابي اقتداء باسلوب الكتاب المجيد الخ، كل واحد من
التعقيب مستقل فان التعقيب كما انه اسلوب الكتاب المجيد عمل بما
شاع، ومما انعقد عليه الاجماع ايض، فانه قد انعقد الاجماع على
ذكر الحمد بعد التسمية اذا ذكرا معا، واما لزوم ذكر الحمد بعد التسمية
فلا، يدل عليه كلام الشارح المحقق في التلويح فليرجع اليه و
فيه امتثال لحديثي الابتداء، فلا حاجة الى ان نتكلف ونقال ان ههنا
امور ثلاثة، الابتداء بالتسمية، وتاخير الحمد منها، وجمعهما
فالاول للعمل بما شاع، والثاني للاقتداء، والثالث للامتثال على
انه لا يلائم ما نقل عنه في قوله وامتثال لحديثي الابتداء وجهي
فافهم، ومن هذا يظهر ان ما وقع من بعض المصنفين من ترك التحميد
بعد التسمية ليس خرقا للاجماع لانه كما عرفت انما انعقد الاجماع
على التعقيب اذا ذكرا معا لا على ذكرهما معا، وعدم الامتثال مع
مدفوع بان في صحة حديث التحميد كلاما صرح به في بعض شروح
البخاري فلا يصلح حجة، على ان الحمد عند المحققين اظهار الصفات
الكمالية، وذلك يحصل بالتسمية، وقد ذهب الشيخ ابن الحاجب
الى ان لفظة الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق
مع ان المراد بالتعقيب التعقيب اللفظي كما عرفت ولا يلزم من عدم

الكتابة تركه بالكلية على ما سيجيء من المحشي فافهم وقال ايض وامتثال
لحديثي الابتداء، نقل عنه جزاء لجنس الذكر الذي يتضمنه التعقيب
انتهى، وانت خبير بان معنى التعقيب ذكر البسملة اولا والحمد عقيبها
فلا حاجة الى اعتبار ما اعتبره، ويجاب عنه بان موجب الحديثين
ذكرهما معا في الاوائل بلا نظر الى تقديم احدهما بعينه فتبصر قوله
اي قوله عليه السلام كل امر ذي بال الخ، لا يخفى عليك ان الكلية
المذكورة مخصصة ملحوظة بقيود صرح به ابن حجر اي كل امر ذي
بال لم يكن ذكرا محضا كالتسبيح وغيره، ولا مما افتتح فيه الشارع
بغير البسملة والحمد كالصلوة والقراءة قوله لم يبدأ فيه بالحمد لله
الخ، وفي رواية بالحمد فهو اقطع، وفي رواية فهو ابتر، وفي رواية
بذكر الله بدل الحمد، وذلك الاختلاف كما ترى يشعر بان المراد
ليس خصوص الحمد كما سبق قوله لا بد له في الترك، اي على تركه لفظا
ايض، وفيه اشعار بان ما وقع عليه الاجماع هو ذكرهما معا وتعقيب
التسمية بالتحميد وانه اعم من الكتبي واللفظي، وقد عرفت ان الامر
ليس كذلك، فلا حاجة الى ما قاله المحشي اذ لو دل ترك الكتبة على الترك
بالكلية لم يلزم خرق للاجماع ايض لما عرفت، ولا حاجة ايض الى ما
قيل ان المراد بالاجماع اجماع من يعتد بكلامهم وهم الذين وقع
في اوائل كتبهم التسمية والتحميد، والعجب ان ذلك القائل قد ادعى
حصر الاستقامة في جوابه، والله اعلم بخطاء القول وصوابه قوله
وجه التوهم الخ، وقال بعض الافاضل في وجهه ان معنى بداءة الامر
ذي البال باسم الله ان تصدره به وتذكره بادئ بدء، وتجعل
اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقي عملك على ما هو المعنى الشائع
المتبادر من بدأ الشيء بالشيء انتهى، ولا يذهب عليك ان البدء
بهذا المعنى الذي ذكره لا يكون لواحد من التسمية والحمد لا حقيقيا
ولا اضافيا اذ تعقيب العمل حينئذ لا يكون الا بواحد منهما، وكذا
التصدير لا يكون الا بالآخر، فلا يجتمع في الواحد المعين عند ذكرهما
معا التصدير والتعقيب المذكوران حتى يكون الابتداء به حقيقيا
وبالآخر اضافيا فلا يتاتى الجواب بالحمل على الاضافي والحقيقي
اللهم الا ان يقال ان المراد بالتعقيب البعدية مطلقا سواء كان
بين اللاحق والسابق واسطة او لا، فيكون الابتداء الحقيقي
ان يذكر احدهما اولا، اعني في اول الزمان الذي عينه الفاعل

لان يفعل فيه العمل ويفعل ذلك الامر بعده، والاضافي ان يذكر
الاخر مقدما بالنسبة الى ما عدا الاول ويجعل الامر بعده فهم
قال المولى الخيالي مدفوع اي ذلك التعارض ممنوع وكل من الاحتمالات
سند له فيكون كل منها سندا اخص وقال ايضا اما بحمل الاول
على الابتداء العرفي الخ، اعلم ان الفرق بين الحملين المذكورين
على الاول يكون معنى الابتداء بهما ان يذكر كل واحد منهما قبل الشروع
في الامر سواء وقع في اول زمان عينه الفاعل للامر اولا
فيكون الابتداء بكل منهما حقيقيا فيكون الامر من النبي عليه السلام
بذكر واحد منهما اولا، وبالاخر بعده فافهم، ومما قاله بعض الافاضل
من ان حمل الابتداء امرا عرفيا لا يخفى ما فيه لان ذلك مع كونه
مخالفا لما عليه العرف واللغة يستلزم ان يكون تصدير التسمية
ايضا غير لازم فكلام على السند الاخص، وذلك لا يضر مانع
التعارض فتدبر، ومما ينبغي ان ينبه عليه ان المراد بالابتداء
الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه، وبالاضافي ما يكون
بالنسبة الى بعض ما عداه كما في القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما
يقال ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا ليس بمطابق للواقع اذ
الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة لان الابتداء
الحقيقي بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا
بالتقدم على البعض الاخر كما قالوا في اتصاف القرآن بكونه في اعلى
مراتب البلاغة بالنسبة الى ما سواه مع ان ذلك لا ينافي ان يكون
بعض السور ابلغ من بعض وقال ايضا وكذا ان يجعل الباء
لا يخفى عليك ان السندين الاولين على تقدير ان يكون الباء
صلة للبدء فيكون المبدوء به هو البسملة والحمد، ومبنى السندين
الاخيرين على ان يكون الباء متعلقة بمحذوف حالا من ضمير لم يبدأ
والتقدير لم يبدأ فيه مستعينا باسم الله او متلبسا به فيكون
الابتداء حينئذ حقيقيا والمبتدأ به هو الامر المشروع فيه ذو
وحاصل الاول من الاخيرين لم لا يجوز ان يكون الباء للاستعانة
ولا خفاء في ان الاستعانة بشيء في امر لا تنافي الاستعانة
بشيء آخر، بل يمكن ان يستعان فيه بامور متعددة كما يستعان
في الكتابة بالقلم والمداد والقرطاس فيجوز ان يستعان في
الابتداء ايضا بالتسمية والحمد، بل بامور اخر، الا انه يلزم ان

لا يكون

لا يكون شيء من البسملة والحمد جزءا من المبتدأ به اذ لا يكون جزء الشيء
آلة له كما حقق في موضعه، ولا يبعد كل البعد ان يلتزم ذلك، ويلزم
ايضا سوء الادب بجعل اسم الله تعالى آلة، ولا يبعد ان يقال ان كون
اسم الله تعالى آلة لشيء معناه انه يتوسل اليه ببركته فيؤول الى
معنى التبرك، ذكره صاحب الكشف، وتبعه السيد السند قدس سره
في حواشي الكشاف، وقد رجحوا كون الباء للاستعانة على كونها للتلبس
بانه يدل على ان الفعل المشروع فيه بدون اسم الله تعالى
كلا فعل كما لا يخفى، واورد بعض الافاضل في ابطال هذا السند
ما حاصله ان كون الباء للاستعانة يقتضي ان يكون البدء في محقرات
الامور باستعانة اسم الله تعالى كما يكون البدء في الامور التي
لها خطر وشان كذلك، والاستعانة باسم الله تعالى انما يتصور
فيما لا يتم شرعا بدونها وليس محقرات الامور كذلك لانها تامة
بدونها حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله عن الابتذال
ويقال عليه انه مع كونه كلاما على السند الاخص مردود بمنطوق
جوهر الحديث فانه الامر بذكر الله في بدء الامر ذي الشان فافهم
قوله قيل فيه نظر الخ، القائلون هم اكثر اصحاب الحواشي لشرح التلخيص
ومنشأ ذلك النظر انه على تقدير ان يكون الباء متعلقة بمحذوف
يكون حالا كما عرفت وقد شرط النحاة مقارنة الحال بوقوع مضمون
عاملها في الزمان وان جعلوه اعم مما لا يفصل عما وقع فيه وما يفصل
عنه، وحاصل ذلك النظر ان الابتداء مستعينا بالتسمية انما وجد
في آن التلفظ بها، وليس له انقسام، وكذا الابتداء بالتحميد انما
يوجد في آن التلفظ به، وليس له انقسام ايضا، فيكون بين الابتداءين
تناف، وان لم يكن بين الاستعانتين قوله ويمكن ان يقال الخ
يعني وان كان هاتان الاستعانتان قبل الابتداء بالامر المشروع
فيه كما صرح به فيما بعد، فيصح ان يقال ان الابتداء مقارن
بالاستعانتين المذكورتين حيث لم يتخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما
فلا يرد ما قيل انه على ذلك التاويل يصح ان يقال جاء زيد راكبا
اذا كان قد ركب امس وجاء اليوم ماشيا. كما لا يخفى على من تامل
حق التامل، الا ان ذلك التاويل بعيد جدا فافهم، واقرب منه
ما قاله بعض المتاخرين منا ان الابتداء بشيء باستعانة
التسمية انما يوجد في آن التلفظ بها فان الاستعانة بها تتم و

تستمر الى تمام الامر المشروع فيه. وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد
اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما
وهو باق من اول المشروع فيه متصلا بذكر البسملة مستعانا
لعدم وجود التلفظ بها وقت الشروع في ذلك الامر. ولعل منشأ
الاعتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية
حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها. وقد عرفت آنفا ان الاستعانة
باسم الله تؤول الى معنى التبرك قوله وان لم يسلم وجه النظر ذلك اه
اي عدم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد. يعني ان الاولى
ان يقول ذلك القائل ما يفيد عدم امكان الاستعانة بشيئين في
آن واحد على العموم لا على الخصوص ولعل وجه التامل هو ان كلام
القائل محمول على التمثيل وانما فعله كذلك لمزيد التوضيح ولكون
الكلام فيه. على ان ذلك الترديد فيه حينئذ يدل كلام ذلك
القائل على التسليم صريحا الا انه لا يسلم ذلك في آن الابتداء لما ذكر
ولم ينف امكانه مطلقا اذ يجوز وقوع الاستعانتين في آن واحد في
بعض المواد كما في الكتابة يستعان فيها بالقلم والمداد والقرطاس
معا. فيل يمكن ان يكون وجه التامل اشارة الى ضعف الجواب كما
ينبئ عنه عنوان يمكن بان نسلم امكان الاستعانة بشيئين مبني على
ان المراد بالاستعانة بشيئين في آن واحد وقوع الاستعانة
بشيئين في آن واحد لا انشاء الاستعانة بهما معا كما يدل عليه
قول القائل وان لم يكن بين الاستعانتين تناف هذا فليتامل فيه
قال المولى الخيالي او للملابسة يعني لم لا يجوز ان يكون الباء للملابسة
فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ في ذلك الامر حال كونه ملتبسا
بهما حال الابتداء فامكن وقوع الابتداء في حال الالتباسين من غير
ان يلزم وقوع الابتداء بين متدافعين. ويرد النظر المذكور عليه
كما قرره المحشي. ولم يلتفت المولى المرحوم الى دفع التعارض بانه يجوز
ان يكون احدهما بالجنان او باللسان او بالكتابة. والاخر باحدهما
او يكونا معا بالجنان لجواز اخطار الشيئين معا على ما سيجيء من
المحشي لما عرفت سابقا من ان المتبادر من البدءة ما هو هذا
اذا تعلق الباء بالبدءة دون المحذوف. ولما قيل ان التسمية
والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب
حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شيئين ثم

التسمية

التسمية والتحميد الا نادرا الا في افراد المجردين بالكلية عن العوائق
ود واعي التصنيف في العلم. فبالضرورة يقع احدهما غير معتد به هنا
على كل من التقديرين اعني تقديري تعلقها بالبدءة وتعلقها بالمحذوف
فليتامل قوله اذ المقصود اي مقصود الخيالي قال المولى الخيالي او
يعني ان الملابسة اه. لما استشعر ان يقال كيف يدفع التعارض بحمل
الباء للملابسة والتلبس بهما حال الابتداء محال لان التلبس لا يتصور
الا بذكرهما معا. فلو ابتدئ حين ذكر البسملة. فالمتلبس به لا يكون متلبسا
بالتحميد. ولو عكس كان بالعكس دفعه بقوله ولا يخفى اه. وحاصله ما نقله
المحشي عن بعض ما تصدى لتحقيق ذلك المبحث اعني المولى مصلح الدين مصطفى
ابن يوسف المشهور بالمولى خواجه زاده. وسيجيء ماله وما عليه
تفصيلا ان شاء الله تعالى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان ذلك انما
يحتاج اليه ان لو اريد بالملابسة الملابسة الحقيقية اما اذا حمل
على ملابسة التبرك بهما على ما هو المقصود فلا كما يظهر لك بادنى تامل
مع تذكر قوله ينبغي ان يوجه العموم اه. هذا التاويل مخالف لصريح
عبارته كما لا يخفى. على انه انما يستقيم على تقدير ان يسند الملابسة
الى المبتدئ دون المبتداية والابتداء بالامر المشروع فيه فافهم
قوله لكن قوله بلا فصل لا حاجة اليه حينئذ. وكذا لا حاجة على ما
زعمه الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية. وانت خبير
بان المولى المدقق انما اعتبر كلا منهما لنكتة دقيقة غريبة خفيت على
المحشي. وقد قررنا فيما قبل. فتذكر قوله على معنيين احدهما اه. ولو فرق
بينهما بان فان المقارنة تقتضي ان يكون كلا المقارنين موجودين في
آن واحد. ولا يمكن مقارنة الابتداء بالتسمية والتحميد معا في آن
واحد اذ لكل منهما زمان والتلبس باحدهما انما يكون قبل التلبس
بالاخر. فلو قارن الابتداء بالتسمية لا يكون مقارنا بالتحميد ولو عكس
لكان على العكس بخلاف الاتصال فانه يشمل الاتصال بالشيء على وجه
الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر. ويشمل الاتصال بالشيء
على ان يذكر ذلك الشيء قبل ذلك الامر بلا تخلل زمان متوسط
بينهما كما قرره المولى المدقق فتبصر قوله فعلى هذا يكون اه. اذ التحميد
جزء من المشروع فيه. والشروع في الجزء شروع في الكل والشروع
في الشيء يحصل بالتلبس باول شيء منه. فلذا توسع وقال بل ان
ذكر الحمد اه قوله وهو ظاهر لما مر من ان الابتداء بعينه التلبس

بالتحميد فان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا اول منه
قوله بمعنى بها ذكرت آه . لا بمعنى بها جزء منها كما ان الحمد جزء من
الامر المشروع فيه . فيكون الابتداء متصلا بالبسملة بهذا المعنى و
لا يرد ما يتوهم ان المتصل للمتصل للشيء لا يلزم ان يكون متصلا لذلك
الشيء فقد بر قوله متصلا بالبسملة والحمدلة . الا ان اتصاله بالكل
على وجه الجزئية وبالاول على ان يذكر قبله بدون ان يتخلل بينهما شيء
قوله وفيه آه . اي وفيما نقل عن ذلك البعض نظر من وجهين
احدهما ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل
بحث اذ المتبادر من الملابسة هي المقارنة والمصاحبة فكونه بمعنى
الاتصال خلاف الظاهر المتبادر . وثانيهما ان الظاهر من الحديثين
على تقدير كون الباء للملابسة ملابسة المبتدأ الذي هو الفاعل او
المبتدأ به بمجرورها اعني البسملة والحمد لا ملابسة الابتداء بهما حتى
يرد ان الشيء الذي هو الابتداء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل
حدوثه بعداه . وذلك لان باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي
وقع ذلك الفاعل في حيز ذلك الفعل وتلبس مفعوله بمجرورها حال تلبس
ذلك الفاعل بالفعل . مثال الاول قولك خرج زيد بعشيرته اذ معنى ملابسة
زيد بالعشيرة اشتراكهما في فاعلية الفعل الذي هو الخروج . ومثال
الثاني اشتريت الرحى بادواتها اذ معنى ملابسة الرحى بادواتها
اشتراكهما في مفعولية الفعل الذي هو الاشتراء . ومن هذا يعلم ان تلبس
الفعل بشيء لا يكون الا بكون ذلك الشيء فاعلا او مفعولا به لذلك
الفعل لا بمطلق التعلق بين الفعل وذلك الشيء . ويمكن ان يدفع كل
منهما . اما الاول فانه قد قرر في موضعه ان باء الملابسة على
نوعين . احدهما ان تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد
فانه لما التصق المرور بمكان يقرب منه زيد جعل كانه ملتصق بزيد
والثاني ان تستعمل بمعنى المقارنة والمباشرة كما في امسكت بزيد والاكثر
امسكت زيدا بدون الباء فادخل الباء يعلم ان امساكك اياه كان
بمباشرة منك ومقارنة به . واما الثاني فان تلبس المبتدئ والمبتدأ
به من حيث هما المبتدئ والمبتدأ به بشيء يستلزم تلبس الابتداء بذلك
الشيء فيرد عليه ما اورده بقوله لان الشيء لا يلابس آه فتامل واورد
بعض الافاضل ههنا بحثا . وهو انه على تقدير ان يكون الباء للملابسة
المبتدئ او المبتدأ به بمجرورها حال تلبس الفاعل بالفعل يلزم ان يكون

معنى الحديث وجوب ذكر اسم الله حال الشروع في الامر ذي البال
لا قبل الشروع فيفوت المعنى المراد وهو ذكر اسم الله قبل الشروع
على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب
مما لا يمكن ان يكون احدهما جزءا منه هذا . وانت خبير بوجه اندفاع
اللزوم الذي ذكره مما ذكرنا انفا . واما اندفاع العلاوة فبانه
قد عرفت ان الكلية المذكورة في الحديثين مخصصة ملحوظة بقيود
فلتكن مخصصة بقيد يخرج ما ذكره ايضا فتدبر قوله اي وعلى على
وجه الجزئية . فائدة هذا التفسير انه عطف على الجار والمجرور معا
لا على المجرور فقط قوله وقيل في دفع آه . قد عرفت وجه عدم
التفات المولى المدقق اليه فيما قبل . وقد قيل ايضا ان الذهن
لكونه بسيطا لا يمكن ان يتوجه الى شيئين معا فتبصر قوله البداية
المذكورة . البداية عامية . والصواب البداءة وهي فعالة من بدا
كالكلاءة والقراءة من قرا وكلا كذا في المغرب قوله بمعنى التقديم
نقل عنه انه لا خفاء في ان المراد من التقديم التقديم على قصد التبرك
في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم . فلا يضر لو وقع
فصل بينهما هذا فليتأمل قوله اذ من الظاهر البين ان لا استحالة آه
لان التقديم ليس كالبدءة في ان يكون له زمان غير منقسم فيجوز
تقديم الاشياء في الآنات على امر واحد فافهم قال المولى الخيالي الظاهر
ان الباء صلة التوحد آه . لايصال معنى الفعل اعني التوحد
الى مجرورها ومتعلقة بالفعل المذكور . فيكون الظرف لغوا والباء
للظرفية . كما يشعر به عبارة المولى المرحوم في تصوير المعنى فافهم ولما
كان الاصل في حرف الجر ان تكون متعلقة بالعامل المتقدم ذكره من
غير تقدير كان هذا هو الظاهر على نحو لا يحتاج الى التكلف الذي
يفتقر اليه حين حملها على الملابسة كما سيجيء . قيل ومما ينبغي ان ينبه
عليه ان صيغة التفعل حينئذ يكون لمعنى الطلب فمعنى توحد طلب التوحد
واقتضاها فذات الواجب تعالى تقتضي عدم مشاركة الغير في جلال
الذات او ذاته الجليلة هذا فتفطن وقال ايضا يقال توحده
برأيه اي تفرد به واستقل آه . تريد ان التوحد اذا استعمل بالباء
يكون بمعنى التفرد والاستقلال بمدخولها من غير ملاحظة معنى الصيرورة
او التكلف وان امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال نقل عنه ولا
يقصد فيه معنى الكمال . ولا عدم دخول الغير وهو معنى الصيرورة بدون

صنع من الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال والاستبداد
وان امكن اعتبار بما هنا ايضا انتهى قوله يعني يجوز ان يكون آه يعني
يجوز ان يكون اضافة الجلال الى الذات على طريقة اضافة ماخذ
الصفة الى موصوفها لقصد المبالغة كما في قول الفلاسفة حصول
صورة الشيء . والمبالغة هي ان الذات كانه هو الجلال وان العلم
كانه هو الحصول لكونه سببا لكون الصورة علما فافهم قوله فيه رد
على قدماء المعتزلة حيث قالوا آه . اعلم اولا ان لفظة ذات في الاصل
مونث ذو قطع عنها مقتضاها من الوصف والاضافة واجريت مجرى
الاسماء المستقلة فقالوا ذات متميزة وذات قديمة وذات محدثة
ونسبوا اليها من غير حذف التاء فقالوا ذاتي . وحكى الازهري عن
ابن الاعرابي ذات الشيء حقيقته وخاصيته وهو منقول عن مونث
ذو بمعنى الصاحب لان القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به اولى بان
يستحق الصاحبية والمالكية . ولكن النقل لم يعتبروا ان التاء للتانيث بل جعلوه
عوضا عن اللام المحذوفة واجروها مجرى التاء في ضات ولهذا
ابقوها في النسبة ولم يتحاشوا عن اطلاقها على البارئ جل ذكره
وان لم يجوزوا نحو علامة في الاجراء عليه تعالى لذلك واطراده في
لسان حملة الشريعة دليل على ان الاذن في الاطلاق صادر و
قد يطلقونها على ما يرادف الماهية على ما حققه بعض المحققين . اذا عرفت
هذا فاعلم ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر
الذوات في كونه ذاتا لوجوه . منها ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه . ومنها ان قولنا المعلوم اما
ذات واما صفة حصر عقلي . ولو لم يكن المفهوم من الذات امرا واحدا
لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون المعلوم صفة ولا ذاتا
بالمعنى الذي قصد بل ذاتا بمعنى آخر فلا يتم الحصر العقلي . ومنها غير
ذلك فثبت ان ذاته تعالى تشارك سائر الذوات في الذاتية ويكون
امتيازها عن سائر الذوات باحوال اربعة . الوجوب . والحيوة . والقدرة
التامة . والعلم التام . وهذا مذهب الاكثرين . واما عند ابي هاشم
فبالحالة الخامسة التي هي علة لهذه الاربع وتلك الحالة هي الالوهية
وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان
ذاته تعالى لا يشارك سائر الذوات وهو منزه عن المثل الذي المشارك
في تمام الماهية والند الذي المثل المناوي . واحتجوا عليه بانه لو شارك

غيره

غيره في الذات لخالفه بالتعين ضرورة ان المتشاركين في تمام
الماهية لا يتعددان بل يتخالفان بتعين وتشخص حتى يمتاز احدهما عن الآخر
ولا شك ان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك . فيلزم التركيب في
هوية كل منهما . وهو لاستلزامه الاحتياج ينافي الوجوب الذاتي فثبت
ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات . فكانت جليلة حيث لم يكن
له مثل ولا ند . فعلى هذا يكون في المعنى الثاني رد على قدمائهم وانما
اشار الى ذلك الرد لان دليلهم مع كونه معارضا مزيف بان
المشترك مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه وانه امر عارض
للذوات المخصوصة المخالفة الحقايق فمنشاء غلطهم عدم الفرق
بين المفهوم الذي هو عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه الموضوع
فاشتبه عليهم العارض بالمعروض . والاشتراك في العوارض لا
يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها في الماهية هنا . قال بعض
الفضلاء هذا الرد انما يتم لو اريد بالذات الماهية واما لو اريد
بها ما يقابل الصفة فلا انتهى . يعني بما يقابل الصفة الماهية
الشخصية القائمة بذاتها . وقيل عليه انه لا مجال لارادة ما
يقابل الصفة لانه لم يبق حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد معنى اذ كل
احد متفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد هو الماهية
الكلية فيتم الرد هنا . وما قيل من ان هذا ليس نصا في كون ذاته
تعالى ممتازا عن سائر الذوات بالذات والماهية حتى يكون ردا
عليهم لاحتمال ان يلاحظ الحيثية والتقدير المتوحد بالذات
الجليلة من حيث انها جليلة فيرجع حينئذ الى معنى الاحتمال الاول
ففيه انه على ذلك التقدير فرق بين الاحتمالين فرق من حيث المعنى كما
اعترف به فلا يحسن جعل احدهما مقابلا للآخر . فالظاهر على الاحتمال
الثاني ان الجليلة قيد واقعي وقع للاشعار بان ذاته تعالى مخالفة
لسائر الذوات في الماهية فهي جليلة حيث لا مثل له ولا ند له كما لا يخفى
فتبصر قال المولى الخيالي ويحتمل ان يكون للملابسة اي للملابسة
فاعل الفعل بمدخولها حال قيام الفعل به لا لايصاله اليه كما كان
على تقدير كونها صلة وقد سبق فيكون الظرف مستقرا حالا من ضمير
المتوحد فالمقابلة حسنة كما لا يخفى . واعلم انه يجب على ذلك التقدير
ان يحمل التوحد على ان لا يماثل له غيره لا وجودا ولا امكانا و
يعتبر فيه عدم التركيب في الذات الذي هو شمول جلال الذات

عصام الدين

عبد الرحيم

وقف
فان الجلال عبارة عن التنزه عن جميع النقايص كما صرح به في المو
في بيان اسماء الله تعالى وتقدس. فالتنزه عن التركيب مشمول
بجلال الذات الا ان حمل الوحدة على الوحدة الكاملة ينافي عدم
اعتبار ذلك لان وحدة البسيط اكمل من وحدة المركب فتفطن
وقال ايضا فحينئذ صيغة التفعل آه. يعني فحين كان البناء
للملابسة فلا بد لاختيار صيغة التفعل على ما يفيد معنى يفيده
اصل مادة التوحد من نكتة. وهي مآل ما ذكره. اعني الاشارة الى
ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه. وهذا على
تقدير كونها للتكلف قوله ان الصنع غير ملاحظ. وفرق بين مصاحبة
الشيء وملاحظته وكونه غير ملاحظ اعم من ان يوجد ولا يلاحظ
كما في تحجر الطين ومن ان لا يوجد اصلا كما في التوحد. فلا يرد ما
يقال ان لهذا التوجيه يوهم ان في توحد ذاته الجليلة صنعا للغير
وان لم يكن ملحوظا فتدبر قوله مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة الكون
بطريق الانتقال. اي فلا يستقيم صيغة التفعل في حقه تعالى
لاستلزامه الحدوث وارادة مطلق الكون ليستقيم في حقه تعالى
تجوز ولا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة هنا قوله فح لو قال
آه. اي فحين كان معنى كون التفعل للصيرورة ما ذكرناه مع الاحتياج
الى التجوز المذكور لو قال كذا لكان اظهر واولى. اما وجه الاظهرية
فهو ان ما هو مقدر في تفسير المولى الرومي مصرح به في تفسير المحشي
واما وجه الاولوية فهو ان الخلل في تفسير المولى الرومي من جهتين
احدهما الاحتياج الى تقدير الملاحظة. والثاني ارتكاب التجوز
واما في تفسير المحشي فالثاني لا غير. ومثل ذلك التجوز شايع بين العلما
الاعلام. وواقع في قديم الكلام. واما الخلل الاول هذا ولقائل
ان يقول ان معنى قوله بلا عمل ومدخل من الغير بلا مدخل من الغير بحسب
الظاهر والمشاهدة ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد ايضا فلا
يضر مدخلية الله تعالى كما نقل عن المحشي فتامل قوله ونقل عنه على قوله
ومنه التولد آه. المقصود من هذا النقل تاييد ما ذكره من ان المعنى
الحقيقي للصيرورة آه. والتكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل
من المخلوق. وان كان بفعل من الخالق او بلا عمل من الغير بحسب الظاهر
والتولد هو ان يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من
الماء الاكدر في الصيف بخلاف التوالد فانه هو ان يصير حاصلا بعمل

منها

منها قوله نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف آه. الغرض منه دفع
بعض ما قاله بعض الافاضل من ان الصيرورة من غير صنع ليس معنى التفعل
عند ارباب اللغة. وتحجر الطين والتكون والتولد ليس من كلام العرب
العرباء. فينبغي ان يقتصر على التكلف حين جعل البناء للملابسة. بل
التكلف ايضا من ضيق العطن لان الاستعمال العرفي في مثل توحد
الامر هو ان يكون بمعنى استبد به. والمقام ينادي باعلى صوته بانه
وارد على هذا الاستعمال. لان جلال الذات بالمعنى المشهور المناسب
للمقام يتناول تنزهه تعالى عن التركيب. وان اريد به مطلق العظمة
لا يكون لعطف كمال الصفات كثير معنى. وبالجملة يكون هذا الكلام
على ذلك التوجيه كلاما شبيها بكلام بدوي نشا في البادية
ثم انتقل الى المدنية فابتداء يتكلم بالتركية. وحاصل دفعه انا
لم ندع ان الصيرورة معنى مستقل لصيغة التفعل. بل هو من فروع التكلف
ووجه كونه من فروعه هو ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة
والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة
التفعل في الصيرورة مطلقا وهو الاغلب في استعماله صرح به الرضي
في شرح الشافية. ولما كان لقائل ان يقول اذا كان من فروع التكلف
فما وجه جعله مقابلا له اجاب بقوله وانما قابله به ههنا آه. وحاصله
انه اعتبر ههنا خصوصية كونه بدون صنع. وتلك الخصوصية ليست
متحققة في اصل التكلف. بل المعتبر فيه ليس الا الكون بالصنع فصح
مقابلته بهذا الاعتبار فلا ورود لما قاله المحشي من ان كون المعنى
الاول من فروع التكلف محل بحث. ولا وجه لاستبعاده كونه من فروع
التكلف بمعنى تفرعه وترتبه عليه لما عرفت من ان الاغلب في استعماله
ذلك. نعم يرد ما اورده على ظاهره واستبعاده ذلك التوجيه
وجيه بالنظر الى تكلف ارتكب في صحة استعماله في المعنى. اما الاول
فلان للفرع معنيين. احدهما ما يندرج تحت القضية الكلية والثاني
ما يتبنى على الغير. وكل منهما لا يستقيم هنا. واما الثاني اعني الاستبعاد
فلان ما ذكر من التوجيه يبتنى على التجوز مرتين. الاول استعمال ما يدل
على الشيء اعني التكلف في لازمه الذي هو الصيرورة بالصنع. والثاني
استعمال المقيد اعني الصيرورة بالصنع في المطلق اي سواء كان بالصنع
او بدونه. ولعله لهذه الدقيقة امر المحشي بالتامل فليتامل قوله لانه
متصف بالوحدة الذاتية ازلا وابدا. وكذا سائر صفاته الذاتية عين

منظوم، بل حاصلة بالفعل. ولا يلزم الاحتياج المستلزم للامكان
فی شانه تعالی عن ذلک علوا کبیرا قال المولی الخیالی یحمل علی کمال
نقل عنه، و علی تقدیر الحمل علی الکمال یحتمل ان یجعل الباء للسببیة انتهی
وذلک لان الجلال کما عرفت عبارة عن التنزه عن جمیع النقایص و
بها کمال الوحدة. ولا یصح ذلک علی تقدیر الحمل علی الصیرورة لانه یلزم
ان یکون اتصافه تعالی بالوحدة الذاتیة بمدخلیة جلال الذات علی
انه عطف علیه کمال الصفات فیؤل الی مذهب قدماء المعتزلة کما مر
وما قاله بعضهم من ان الظاهر ان السببیة علی ان یراد الذات الجلیلة
فلا یرد ان وصف الجلال لیس بسبب لکمال الوحدة. فلیس له معنی ظاهر
فافهم قوله اذ لا یتعالی ولا یتکلف آه. بیان لعلاقة المجاز، وحاصله
انه من قبیل اطلاق السبب وارادة المسبب والعکس فان سبب
تحمل العناء والتکلف هو تصور الکمال الحاصل منهم، وعبارة المحشی اظهر
فی هذا. وسبب حصول الکمال هو التعانی والتکلف غالبا. وقد نقل عن
المولی المرحوم فی قوله یحمل علی الکمال لمناسبة بینهما. اذ کل کمال لا یحصل
الا بالتکلف انتهی. ای کل کمال غیره تعالی. وهذا المقدار کاف فی
المناسبة. فلا یرد النقض بکماله تعالی والظاهر انه من قبیل ذکر الملزوم
وارادة اللازم کما حققه صاحب الکشف فی مواضع شتی من حواشی
الکشاف. ولعل وجه التأمل هو الاشارة الی ان التکلف کما کان محالا
فی شانه تعالی کذلک الکمال الحاصل منهم. فلا فائدة فی الحمل علیه الا
انک قد عرفت انفا ان کون کمال غیره تعالی حاصلا بالتکلف کاف
فی المناسبة بینه وبین مطلق الکمال. فالحمل علیه جائز ومفید فتبصر
قوله الاتصاف بالوحدة الذاتیة علی تقدیر کون التفعل آه. فقد رجح
بعضهم حملها علی الکمال حیث قال واما حملها تجوزا علی الکون المطلق فهو
وان کان جائزا ایضا لکن حملها علی الکمال اولی انتهی. ولعل وجه الاولویة
علی ما قاله مما ذکرناه لیس باعتبار التجوز، بل بتجریده عن بعض معانیه فیکون
حقیقة قاصرة، ففیه ما فیه. فتنبه ایها الاخ النبیه قال المولی الخیالی
مع ملابسة جلال الذات. نقل عنه ولم یتعرض لاحتمال الذات الجلیلة
اذ لا یساعده الملابسة قوله بل اولی. لعدم الاحتیاج حینئذ الی
ارتکاب التجوز فی صیغة التفعل قوله ومعنی طلب الوحدة آه. الغرض منه
دفع ما یقال ان الطلب حال المحتاج، تعالی شانه عن الاحتیاج. فاجاب
بانه فی حقه تعالی بمعنی الاقتضاء الذاتی، فتأمل فی ان الاقتضاء هل

بر ترجیح

المفضی الکلی

من التکلف فی ذلک الحمل وما قاله بعض المتأخرین من ان حمله علی الکون المطلق
منه
عبد الحکیم السیالکوتی

هو

هو معنی الطلب حقیقة او تجوز، والترجیح الیک. فانظر ماذا تأمر
قال الشارح المحقق وکمال صفاته. المراد من تلک الصفات الصفات
الثبوتیة لانها المتبادر عند الاطلاق علی انها معطوفة علی جلال
الذات. وقد عرفت ما هو المراد به نقلا عن المواقف. وکمال الصفات
قدمها وعمومها وعدم تناهیها کما سترى. والتقدیس التنزه والتطهر
والجبروت من ان العظموت. یقال فیه جبروت ای کبر وعظم. والمراد
بنعوت الجبروت صفات الافعال کالتخلیق والترزیق. والشوایب الادناس
والاقذار. والسمات جمع سمة علی وزن عدة من الوسم، وهی الاثر الحاصل
بالکی. والمراد هنا العلامة. ولقد اصاب حیث اشار اولا الی صفاته
السلبیة وثانیا الی صفاته الثبوتیة، فان التخلیة قبل التحلیة، وثالثا
الی اتصاف افعاله تعالی بکمال الاحکام والاتقان، وعراها عن وصمة
الخلل والنقصان، ففیه من براعة الاستهلال ما لا یخفی، ثم صلی علی النبی
علیه السلام وعلی آله واصحابه رضوان الله علیهم اجمعین لما بشوبه
مندوحة عن ذکرهم وفیه ایضا اشارة الی النبوة والامامة فهو لا یخلو عن
براعة الاستهلال ایضا قال المولی الخیالی الاولی کون الضمیر فیه لله تعالی
فیه ان یکون اضافة الحجج الی الله تعالی لکونه تعالی خالقها والا فلا
المعنی لان معنی قولهم. حجة فلان ذلک. ان ذلک دال علی صدقه
فی دعواه والواجب تعالی منزه عن دعوى شیء والاحتجاج علیها وتقابل
ان یقول ان معنی الحجة ذلک اذا اضیفت الی ما عدا الباری تعالی فافهم
قوله بناء علی ان المراد آه. حاصله ان تلک الافادة انما نشأت ذا بنی
الکلام علی امرین. احدهما ان یکون المراد بافراد الحجج التی جمعت هذه
اللفظة اعنی الحجج بالقیاس الی تلک الافراد. الافراد النوعیة اعنی الافراد
التی کل منها جمیع حجج واحد واحد من الانبیاء. والثانی ان یکون الاضافة
للاستغراق اما لان الجمع المضاف یفید الاستغراق علی ما تقرر فی موضعه
واما لانه اذا اضیف الاسم اضافة فهی من خواص جنسه دون الفرد
یراد به العموم کقولهم ید تک علی غرامی الارض لنفیه من راحتها الا
یلزم الترجیح بلا مرجح. فالمعنی حینئذ المؤید بالساطع من بین جمیع حججه
ای المعجزات الدالة علی صدق الانبیاء بادعائها ان لا یستطیع لغیره امام
حجج سائر الانبیاء بمعونة المقام فان کون المقام مقام مدح یقتضی ذلک
الادعاء. وانما اعتبر ذینک الامرین لما ذکر بعد، فقوله والا لم یلیق اعظمیة
آه بیان لوجه اعتبار الامر الثانی وحاصله انه لو لم یکن الاضافة للاستغراق

بتنبیه

يكون المعنى المؤيد بساطع من بين حجج الله وذلك لا يفيد المقصود اذ فيه
ذلك على تقدير ان يكون آية نبينا ساطعة بالنسبة الى بعض حجج الله
وان كان البعض الآخر منها ساطعة ايضا قوله وليس المراد بها
كل واحدة آه بيان لوجه اعتبار الامر الاول . وهو ظاهر على ما قرره
فقول من قال معنى قوله والا لم يفده آه . وان لم يكن المراد ذلك وقد
يكن الاضافة للاستغراق ايض لم يفده آه ، فكأنه هو قائلها ومن وراء
برزخ . يمنع عن ذلك فتامل . ونقل عنه على قوله وعلى ان الاضافة
للاستغراق انه اذا كان اضافة الساطع الى الحجج للاستغراق
يكون المعنى الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية هنا . وكان ذلك
وانت خبير بان هذا المعنى معنى كون اضافة الحجج الى الضمير لا معنى كون
اضافة الساطع الى الحجج ، وكانه سهو من قلم الناسخ ، والصواب
اذا كانت اضافة الحجج الى الضمير للاستغراق لما ذكرنا من قاعدة
الجمع المضاف وما ناسبها . بل ربما يستدل على كونه سهوا بجعله مجموع
حجج كل واحد واحد من الانبياء فردا يكون مجموع حجج نبينا عليه
الصلوة والسلام ايض فردا . فلا مجال فيها لاعتبار الاستغراق
فافهم . قال بعضهم فيه بحث من وجهين اما اولا فلانه على تقدير
ان يكون الضمير راجعا الى محمد عليه السلام يفيد الكلام ما افاده
على تقدير رجوعه الى الله تعالى بمعونة المقام ، فان الوصف بالمدح
والمقام مقام المدح على الكمال ، وهو ليس الا بوصف مختص بالممدوح
فلزم ان يكون التأيد بساطع الحجج مخصوصا به صلى الله عليه وسلم
فلا وجه لتخصيص الافادة بالوجه الاول هذا ، اقول لا يقال لا حاجة
في افادة الوجه الاول الى الاستعانة بالمقام ، لانا نقول تأييده
عليه السلام بالساطع من بين جميع حجج الله لا ينافي تاييد غيره ايض
وهو ظاهر وقد اعترف فيما نقل عنه بلزوم ادعاء ان لا سطوع
لغيرها ، وذلك انما يكون بمعونة المقام قال واما ثانيا فلانه فرق
بين زيد فاضل جميع الناس وبين زيد افضل جميع الناس والثاني
ينافي ان يكون احد في مرتبة فضل زيد دون الاول كما لا يخفى فكون
حجج محمد عليه الصلوة والسلام ساطعة لا ينافي ان يكون حجج غيره
في مرتبة سطوعها . سلمنا ان معنى ساطع حججه اسطع حججه فلا دلالة
كون الحجج التي تايد محمد عليه السلام بها اسطع لا اختصاصها به
عليه السلام . مثلا اذا قلنا زيد مؤيد بالعلم الذي هو افضل الكمالات

فاللازم من هذا القول افضلية العلم واتصاف زيد به لا اختصاص
العلم به . فالحق رجوع الضمير الى محمد عليه السلام على ما افاده
بعض الافاضل انتهى . وانت خبير بان البحث الاول في غاية القوة كما
ان البحث الثاني في غاية الضعف . اذ يطلع من افق الاول جواب الثاني
على من عين بصيرته ليست بعمياء . فسبحان الذي لا يطرأ عليه العجز
والفناء قوله مطلقا آه غير مقيد بان يكون جميع حجج كل واحد واحد
من الانبياء فردا نوعيا . يعني ليس المراد من الحجج افراده الشخصية بل النوعية
قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك . الظاهر انه عطف تفسير
لما قبله . يعني ان المراد من حجج الله الحجج التي اكرم بها الانبياء وايدهم
وقوله كذلك اشارة الى الاطلاق المذكور في المعطوف عليه . فما قيل
من ان قوله ولا كل واحد واحد آه طفيلي اذ الكلام فيما يكون
الضمير راجعا الى الله تعالى فارق من قلب العاشق . واضعف من نور
الناسوق . الا انه لا حاجة الى هذا العطف بعدما تقرر ذلك في تصوير
المعنى فيما قبل فتفطن قوله والمقصود هو الاول على ما نقل عنه وعلى
ما عرفت ان المقام مقام المدح على الكمال ، وذلك يقتضي ان يكون
المقصود ذلك ، ولقائل ان يقول لا نم ان المقصود ذلك لم لا يجوز
اظهار مزيته عليه السلام وشرف رتبته على سائر الانبياء عليهم
السلام ، وذلك حاصل بان كان حجته ساطعة على سائر الحجج
وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء او
يدل على ذلك قوله ليفيد ان آية بافراد لفظ الاية . فتامل حتى انما
وما قيل من ان النوع انما يكون ساطعا اذا كان كل فرد منه ساطعا
فمع ما يرد عليه من المنع لا يكون جوابا عن قول ذلك القائل اذ هو
يسلم لزوم ان يعتبر جميع حجج كل واحد واحد من الانبياء فردا نوعيا
كما لا يخفى . على من نظر فيه قوله بالتاويل المذكور في كتب النحو وهو
ان المعنى اشياء اخلاق . ثم حذف الموصوف واضيف صفته
الى جنسها للتبيين اذ الاخلاق يحتمل ان تكون من الثياب ومن
غيره كما كان خاتم محتملا ان يكون من الفضة ومن غيرها فالاضافة
بمعنى من . وفيما نحن فيه ايض المعنى شيء ساطع فحذف الموصوف
واضيف الصفة الى جنسها للتبيين كما عرفت قوله وانما لم يحمل على
ظاهره . وهو كون الاضافة بمعنى اللام ، والمعنى المؤيد بساطع
من بين حجج نفسه ، كذا نقل عنه . وانت خبير بانه يوهم ان يكون

محمد قره باغي

عبد الحكيم السيالكوتي

الاضافة لامية على تقدير رجوع الضمير الى الله تعالى وذلك لا يستقيم كما لا يخفى على من يعرف قواعد الاضافة . وما قيل في تقرير هذا الكلام ان الظاهر ان يكون الضمير راجعا الى النبي عليه السلام وان يكون الاضافة لامية فعدل عنه الى ارجاع الضمير الى الله وجعل الاضافة لامية . او الى النبي عليه السلام . وجعل الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فقول يخالفه سياق الكلام الذي هو تقريع وبيانه . مع ان فيه ما فيه فليتأمل قوله كهو وهو باستعارة لفظ المرفوع المنفصل للمتصل المجرور قوله حاصل ظاهر كلام المولى الخيالي انه ان كان الضمير راجعا الى الله تعالى . فالاضافة بمعنى في . وان كان راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . فالاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف . ولا يذهب عليك انه يمكن ان يكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف على تقدير ارجاع الضمير الى الله تعالى ايضا . والمعنى المويد بجميع حجج الله الساطعة فيفيد المقصود ايضا الا انه لما كان حمل الاضافة على هذا القبيل بعيدا مع عدم الاحتياج اليه لم يلتفت اليه المولى المرحوم فيتصرف قال المولى الخيالي هذه الفاء اما على توهم اه . كلا الوجهين ذكرهما السيد السند قدس سره في حاشية المطالع . وتبعه آخرون الا ان المحقق الرضي قال في تقدير كلمة اما ان ذلك انما يطرد اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوب به او بمفسره نحو قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر . وقوله تعالى فبذلك فليفرحوا . فلا يقال زيدا فضربت . ولا زيدا فضربته بتقدير اما . وانما جاز اضمارها بالقيد المذكور لان الامر لازم الفعل لفاعله . والنهي لازم تركه له فناسبا الزام الفعل او تركه للمفعول ايضا ملخصا فعلى هذا فالمناسب في تقدير ناصب الظرف ان يقدر قولنا فلنقل او فاعلم فافهم . وما قاله بعض المتأخرين من ان الاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط . ففيه ان في جريان ذلك في كل ظرف تردد . اذا نظرت في شرح الكافية للمحقق الرضي في الظروف المبنية تطلع عليه فتتبع قوله حكم العقل بواسطة الفهم . وهذا كما يحكم بواسطته بان حرف الجر مذكورة فيما قبل الاسم فيجر ذلك الاسم كقوله . بدا لي اني لست مدرك ما مضى . ولا سابق شيئا اذا كان جائيا . فقوله ولا سابق مجرور على توهم الباء في خبر ليس قوله تقديم

ان يقال كيف يقدر . وحاصله معارضة لدعوى ضمنية فذلكهما من سياق الكلام . وهي ان تقديرا ما في هذا المقام صحيح . فمنع المعارض تلك الصحة واقام الدليل على خلافها بانه لو كان صحيحا للزم ان يكون التقدير هكذا . والتالي باطل . لانه غير واقع في كلام مهم في فصل الخطاب . وانما الواقع فيه اما بعد بدون الواو بل غير صحيح في نفسه لان الواو تقتضي الملائمة بين ما قبلها وما بعدها و فصل الخطاب يقتضي ان لا يكون بينهما ملائمة . فالجمع بينهما كما ترى قوله وحاصل الجواب اه . مآل الاول منع الملازمة . ومآل الثاني اعني العلاوة منع بطلان التالي مستندا بكلام السكاكي . وقوله ورد بعض الفضلاء اه اشارة الى ضعف الجواب الاول بتضعيف سنده فافهم . وقوله وايضا خطاء العلماء اه تزييف للعلاوة بان السند لا يصلح للسند بناء على خطاء العلماء السكاكي في ذلك بان الواو ان كانت للعطف وهو يقتضي الاتصال وما بعدها اعني اما بعد يقتضي الانقطاع فلا يجتمعان . وان كانت ابتدائية فاحدا هما مغنية عن الاخرى فلا وجه لجمعهما ايضا فتفطن قوله واعلم ان الواو اه . الغرض منه تحقيق المقام . وتأييد لتخطئة السكاكي في جمعه بينهما وتمهيد لبيان الراجح قوله فلا صحة للجمع . اذ لا يجوز الجمع بين العوض والمعوض عنه قوله ففي العطف اشكال من وجهين . بل من وجوه احدها ما عرفت انفا من ان الواو العاطفة تقتضي الاتصال . وكلمة اما في مثل هذا المقام تقتضي الانقطاع . فالجمع بينهما كما ترى فتأمل . و الثاني ان العطف يقتضي المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه ولا مناسبة بينهما ههنا . والثالث ان جملتي الحمد والصلوة انشائيتان وتلك الجملة اعني ما بعدها اما اخبارية . فبينهما كمال الانقطاع . ويمكن الجواب عن الاخيرين بانه يكفي في المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه ههنا كون المعطوف عليه تمهيدا للتصنيف والمعطوف بيان لشبهه . وبان باب التاويل في جعل الاخبار انشاء . وعكسه غير مسدود على من هو ليس بعنود . على انه يجوز ان يكون ايضا من قبيل عطف القصة على القصة . فلا يشترط التطابق بينهما في الانشائية والاخبارية وما قيل من انه يجوز ان يكون الواو ابتدائية لا عاطفة فمدفوع بانه يلزم كون واحدة منهما زائدة مستغنى عنها كما مر فتبصر قوله فالجواب الاول هو الاولى . يعني ان الجواب بمنع الملازمة مستندا

بكون الواو عوضا عنها هو الاولى لكونه كسنا لما مما يلزم من تجويز الجمع بينهما
من الاسولة قوله واما المناسبة سهل جواب عما يقال كيف يكون هذا
اولى مع تردد بعض الفضلاء في وجود المناسبة المصححة للتعويض ومعنا
انها سهلة اذ يكفي فيها اشتراكهما في الاستينافية اذ كما يكون كلمة اما
استينافية يكون الواو ايضا كذلك. فتدبر قوله وهي الاساس بمعنى لغة
قوله على المعنى المصطلح، وهو قانون كلي منطبق على جميع جزئياته ليتعرف
احكامها منه. والمراد بالقواعد هنا على المعنى المصطلح هي المسائل
الاصولية كما بينه المحشي قوله اذ لابد منها بيان لوجه صحة اضافة.
القواعد بهذا المعنى الى عقايد الاسلام. وقوله مطلقا اي اعتقادية
كانت تلك الاحكام او عملية. وقوله من الكتاب والسنة متعلق بالاستنباط
قوله وعلم الكلام اساس لتلك المسائل اي المسائل الاصولية
وكونه اساسا لها لما قاله صاحب المواقف في عد منافع فن الكلام
الرابع ان يبني عليه العلوم الشرعية اي يبني عليه ما عداه منها فانه
اساسها. واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود
صانع عالم قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة
ولا ما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه فكلها
متوقفة على علم الكلام مقتبسة منها فالآخذ فيها بدونه كبان على
غير اساس فعلم ان الكلام اساس لمسائل الاصول قوله فهو متوقف
على الاصول من حيث الاعتداد تفريع على ما قبله. وفائدته الاشارة
الى دفع سؤال بان اضافة القواعد الى عقايد الاسلام تقتضي
توقف علم الكلام على الاصول. وكون الكلام اساسا للمسائل الاصولية
يقتضي توقف الاصول على علم الكلام فيلزم الدور. وحاصل الدفع انا لا
الدور لان الحيثيتين متغايرتان، وتوقف الكلام على الاصول من حيث
الاعتداد لانه يحتاج الى الاصول لكونه مستنبطا من الكتاب والسنة
حتى يكون معتدا به كما مر من المحشي، واما توقف الاصول عليه من حيث
ذاته فلما عرفت مما نقلنا عن المواقف. ولعل قوله فيتأمل اشارة الى
ما في التفريع من القصور اذ المتبادر من لفظ الاستنباط توقف الكلام
على الاصول من حيث الذات لا من حيث الاعتداد فافهم. ويمكن ان يقال
في وجهه ان المقام مقام المدح لعلم الكلام. وانت خبير بان كون
المراد من القواعد الكتاب والسنة ابلغ في المدح من كون المراد بها
المسائل الاصولية على ان توقف الاصول على علم الكلام بواسطة توقف

الكتاب

الكتاب والسنة عليه كما عرفت منا نقلا عن المواقف فيكون وجهه اشارة
الى ترجيح المعنى الاول وقد دل على ضعف المعنى الثاني بعنوان قوله
ويمكن. وما قيل من ان وجهه الاشارة الى معنى توقف الكلام على الاصول
من حيث الذات. بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فلا يخفى ما
فتنبه. وقد بقي احتمال كون اضافة القواعد الى العقايد بيانية كما
يفهم من المواقف. وقد صرح به في شرح المقاصد. ولم يلتفت المولى
الخيالي الى ذلك الاحتمال لان المراد كما ستقف عليه بعلم الشرايع
والاحكام هو العلم المتعلق بكيفية العمل. فلو حمل الاضافة على البيانية
يشمل القرينة الثانية الكتاب والسنة ايضا فلم يثبت كون الكلام
اشرف العلوم الشرعية كلها. وفي المواقف فهو رئيس العلوم الشرعية
على الاطلاق فليتامل قوله وفيه فوات مقابلة العقايد اه اذ على
هذا المعنى يكون عقايد الاسلام من قبيل العمليات لا من الاعتقاديات
فيفوت المقابلة بين القرينتين. واما على المعنى الاول فالمراد من
عقايد الاسلام المسائل الاعتقادية ومن علم الشرايع المسائل
العملية فهما متقابلتان فافهم. ثم فيه العدول عن لفظ المتبادر اذ
المتبادر من عقايد الاسلام هي المسائل الكلامية على انا ان سلمنا
عدم التبادر فلا اقل انه اعم فتخصيصه بها تخصيص بلا مخصص
في عبارة المولى المزبور. مالا يخفى من نوع قصور. فتبصر قال المولى
الخيالي لشمول الاولى الكتاب والسنة. وذلك لان المراد بعلم الشرايع
والاحكام هي الفروع. فكما ان علم التوحيد مبني لها. كذلك الكتاب و
السنة. بل هما مبنيها بالذات لاستنباطها منهما. وكون علم التوحيد
مبنيها باعتبار توقفهما عليه كما مر قوله فيكون المعنى اساس اصول
عقايد الاسلام. والمراد من الاساس الثاني هو الكتاب والسنة كما
عرفت قوله وفيه ان قوله هو علم التوحيد اه. ولقائل ان يقول
المتعارف الراجح في الحصر المستفاد من ضمير الفصل هو حصر المسند في
المسند اليه. لا عكسه. فالمعنى ان صفة علم التوحيد منحصرة في كونه
مبني علم الشرايع على ان الحصر بالنسبة الى مجموع القرينتين لا بالنسبة
الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد وغير
متناولة للكتاب والسنة على ان الكلام في شمول مجرد القرينة
الاولى دون القرينة الثانية من غير ملاحظة الخبر فتفطن قوله
فان قلت اولا اه. الظاهر انه نقض اجمالي، وتقريره ان دليلكم على

كون الكلام اساس اساس العقايد بجميع مقدماته غير صحيح لانه يستلزم
المحال وهو اساسية الشي لنفسه فان العقايد بعض الكلام
فاذا كان الكلام اساس اساسها يلزم ان يكون العقايد اساس
نفسها. فان المراد بالكلام الذي هو اساس الكتاب والسنة ليس
الا العقايد. فانهما لا يتوقفان الا عليها فكانه قيل العقايد اساس
اساس الكتاب والسنة وهما اساس العقايد ينتج ذلك ان العقايد
اساس العقايد وهو محال. ويمكن ان يكون معارضة تقريرها ان
دليلكم وان دل على مدعاكم. ولكن عندنا ما ينفيه. وهو انه لو كان
الكلام اساس اساس العقايد يلزم كون العقايد اساسا لنفسها واللازم
باطل. فالملزوم مثله. فافهم. قيل لا يخفى ان قوله العقايد من جملة
مما لا يحتاج اليه. اللهم الا ان يقال المقصود منه هو الاشارة الى
انه كما يلزم اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه ايضا
وذلك لان العقايد من الكلام. فاساسها اساسه فالكتاب اساس
الكلام والكلام اساس له. فيكون الكلام اساسا لنفسه انتهى وانت
خبير بان له مدخلا عظيما في ذلك السؤال كما يؤذن به قوله اذ لا
يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية فينحصر قوله وثانيا ان
الكلام آه. وهذه معارضة على قوله فهي هذه القرينة ترق في
المدح. وتقريرها ان يقال دليلكم وان دل على مدعاكم وهو ان
اساس اساس العقايد هو الكلام لا غير. فالقرينة الثانية مختصة
بالكلام غير شاملة للكتاب والسنة. ولكن عندنا ما ينفيه وهو
ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب والكتاب اساس العقايد
فان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام
فما يكون اساسها يكون اساسه ينتج ذلك القياس برده الى الشكل
الاول بجعل الكبرى في مقام الصغرى والصغرى في مقام الكبرى ان
الكتاب اساس اساس العقايد. فالقرينة الثانية كالاولى في اشتمالها
للكتاب كاشتمالها للكلام فلا يفيد الترقي في المدح قوله قلت اولا
الحصر المذكور اي حصر توقف الكتاب على المسائل الاعتقادية ممنوع
قال بعضهم ان استند هذا المنع على تجويز توقف الكتاب على سائر اجزاء
علم الكلام مع تجويز توقفه على المسائل الاعتقادية ايضا كان الكلام
تجويز توقف الكتاب على المجموع المتوقف على اجزائه من الاعتقادية
وغيرها فيلزم المحذور ويقول المستدل هذا المنع غير مضر لمقصودي

وان

وان استند على التجويز الاول فقط فهذا المنع خروج عن طريق الكلام
لكونه مستندا على ما لا نسترع فيه. فان من نظر الى مسألة وجود الواجب
ولاحظها وتصور الكتاب كونه كتابا سماويا يجزم بتوقف الثاني على الاول
بلا شك. فمنع التوقف على المسائل الاعتقادية بالكلية يرجع الى منع
المقدمة البديهية. ولئن سلم فلنا ان نقول يجوز ان يستند هذا المنع على
تجويز عدم توقف الكتاب على شيء من الاجزاء. لانه منع الحصر لا منع التوقف
على ان هذا التجويز مشترك البطلان مع الوجه الثاني هذا. وانت خبير
بانه لا يندفع بما قيل انا نختار الاول ونقول يجوز ان يتوقف
الكتاب على المسائل الكلامية اعتقادية كانت او ما يتعلق به اثباتها
نقليا او فرعيا كتركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في
حشر الاجساد كما في شرح المواقف. وكجواز الخلاء وكانتفاء الحال
وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى
موجودة في ذاته. فما يتعلق به اثبات العقايد الدينية ايضا اساس
الكتاب. او نختار الثاني ونقول ما يتعلق به اثبات العقايد الدينية
هو اساس الكتاب. والكتاب اساس ما يقصد به نفس الاعتقاد دون
ما يتعلق به اثباتها هذا. واظنك لا ترتاب في عدم اندفاعه به بعد
ما تاملت كلام ذلك الفاضل الناصل حق التامل. ولعل منشا وهم
اندفاعه بما ذكر هو الذهول عن توقف المجموع على اجزائه. وترجع
منع التوقف على المسائل الاعتقادية بالكلية الى منع المقدمة البديهية
فتدبر. وكما قيل في توجيه هذا المنع من انه لم لا يجوز ان يثبت الكتاب
باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة. ففيه انه حينئذ
يلزم ان لا يتوقف على المسائل الكلامية اصلا. والمنع انما تعلق
بالحصر لا بالتوقف كما مر. بل التوقف على مسائل الكلام مسلم وانما
الكلام في التوقف على بعضها او كلها. على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج من طوق البشر. واما نبوته فيتوقف على ثبوت
الواجب وقدرته وارادته وكلامه فينحصر قوله وان سلم آه لما
كان في المنع المذكور من الضعف ما مر لم يذكر السند واختار التسليم
فقال وان سلم اي وان سلم الحصر المذكور فلا نسلم ان توقف
العقايد على الكتاب وتوقفه عليها من جهة واحدة حتى يلزم اساسية
الشيء لنفسه لم لا يجوز ان يتوقف العقايد بحسب الاعتقاد على
الكتاب المتوقف على ذات العقايد ويكون اللازم منه ان يكون

ذات العقايد اساسا لاعتدادها وليس في ذلك اساسية الشئ
لنفسه قوله وثانيا جواب عن المعارضة على قوله ففي هذه القرينة
ترق في المدح بمنع المقدمة الاولى مستندا بان المتبادر من اساس
الشئ هو ما بالذات وان الكلام ليس اساس العقايد بالذات بل
بواسطة الكتاب ولما كان لقائل ان يقول بل المتبادر من العبارة
هو الاطلاق ولا قرينة للتقييد وان كان هذا كلاما على السند اخذ
في التسليم وقال وان سلم اي وان سلم ان الكلام اساس العقايد
فلا نم المقدمة الثانية وهي ان الكتاب اساس الكلام مستندا بان
اساس الفن ما يتوقف عليه الفن بتمامه لا ما يتوقف عليه بعض مسائله
والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل العلوم العربية ايضا لتوقف
بعض مسائله عليها بل يلزم ان يكون الكلام اساس نفسه لتوقف
بعضه على بعض اخر منه ولما كان لقائل ان يقول يجوز ان يكون
اساس الفن ما يتوقف عليه بعض مسائله تنزيلا للبعض منزلة الكل
وان كان هذا كلاما على السند ايضا اخذ في التسليم وقال فان سلم
ان الكتاب اساس الكلام فلا نم كون الكتاب اساس اساس العقايد
بالمعنى الذي اراده المعترض بل الثابت بالمعارضة المذكورة
كون الكتاب اساس اعتداد اساس العقايد والثابت باصل الدليل
كون الكلام اساس ذات اساس العقايد فلم يكن المعارضة المذكورة
دالة على خلاف ما ثبت باصل الدليل فلم تكن معارضة فافهم قوله فلا
يكون اساسا لاساسها اه اي فلا يكون الكتاب اساسا لاساس
العقايد من حيث هو اساس للعقايد بل يكون اساسا لاعتداده كما
مر فلا يشمله القرينة الثانية فيفيد الترقي في المدح وما قيل
من ان الكلام ايضا ليس اساس اساس العقايد من حيث هو اساسها
فالقرينة الثانية لا تشمله ايضا فلا يفيد في هذا المقام فيمكن
ان يدفع بادنى تامل فتفطن قوله ليس بواجب وانت خبير بان
الوضع مما يكفيه ادنى الاحتمال فالوجوب ليس بلازم بل الجواز يكفي
في ذلك كما لا يخفى على من هو في مسلك الانصاف سالك ولعل وجه
التامل هو الاشارة الى اندفاع ما جعله المحشي وجها فتامل قال
المولى الخيالي ويمكن ان يقال اه اشار بعنوان التضعيف الى ضعفه
فان التعبير عن الادلة التفصيلية الجزئية بالقواعد التي صارت علما
للقوانين الكلية مما يمجه اسماع ذوي العقول نعم لو اريد بها

القضايا

القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقايد كمباحث الامور العامة
والجواهر والاعراض لكان له وجه اذ الكلام اساس لتلك القواعد
فانها تبين بالبراهين القطعية وقال ايضا وهي تتوقف على هذا العلم
اي الكلام فان استلزامها لتلك القواعد وصحتها وفسادها يعرف
به بناء على المختار من كون مباحث النظر جزءا من الكلام لا على كونها علما
مستقلا براسه ولا على كونها جزءا من الحكمة على ما ذهب الى كل منهما فرقة
بقي انه للقائل ان يقول ان كون مباحث النظر جزءا من علم الكلام هو
مختار المتاخرين لا القدماء والمختصر المشروح من كتب القدماء
وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وان المبين في
مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها وان على العلوم ما يبين فيه
نفسها ولا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الالهي ولم يقل به احد وقد
صرح به قدس سره في بعض مؤلفاته فتتبع وتدبر قال الشارح
المحقق هو علم التوحيد اه الحصر المستفاد من ضمير الفصل يحتمل ان
يكون اضافيا وهو ظ وان يكون حقيقيا باعتبار ان مجموع القرينتين
لا يتناول الكتاب والسنة كما عرفت فافهم قال المولى الخيالي اي
علم يعرف فيه ذلك اه اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته
فيكون من قبيل اضافة الشئ الى اشرف اجزائه وفيه ايماء الى اشرف
العلم اذ شرف العلم بشرف المعلوم وايضا فيه اشارة الى ما يجعله
حقيقيا بالاساسية وما قيل من ان كلام الشارح مبني على مذهب
اهل السنة فانهم هم الذين اثبتوا الصفات واما المعتزلة فانهم
نفوها فكلامهم على التوحيد الصرف فمدفوع بانهم لم ينفوها بمعنى انه
لا يبحث عنها بل انما نفوها بمعنى انها ليست زائدة على الذات فيصدق
على مذهبهم ايضا انه علم متعلق بالتوحيد والصفات يبحث فيه عن احوال
الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب وقال ايضا فنسبة
الوسم اه الظاهر انه ناظر الى التوجيه الثاني كانه قيل لما ازيد المعنى
اللقبي فما وجه نسبة الوسم الى الكلام دون اللقب بان يقال هو
الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فاجاب بان نسبة
الوسم الى الكلام مع كون كل من الكلام وعلم التوحيد والصفات
لقبا له لاشتهاره بذلك وقال بعضهم هو ناظر الى التوجيهين معا
فتامل قوله على ما هو عرابه وقد اشار الشارح رحمه الله الى فائدته
بالنظر الى فروع الدين بالقرينة الاولى والى فائدته بالنظر الى اصول

سيوكمال

الدين بالقرينة الثانية وهذه فائدة ثالثة . والانجا قد يكون
بالنظر الى الشخص بان يرتقي به من حضيض التقليد الى اوج الايقان
والتحقيق . وقد يكون بالنظر الى تكميل الغير بايضاح المحجة والى الزام
المعاندين باقامة الحجة عليهم فان دلايله قطعية يقينية وقد
تايدت بالنقل . ولا شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل
والنقل بخلاف دلايل العلم الالهي الفلسفي فان مخالفة النقل
اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم
فلا وثوق بها اصلا على ما حقق في موضعه . وقد ذكر في شرح
المواقف وغيره من الفوايد غيرها ايض فقوله على ما صرح به قيد
للنفي لا للمنفي قوله وهما متحدان بالذات . وانما جمعهما لشيوع جمع
الالفاظ المترادفة فيما يتعلق بالمدح وللاشعار بان المصنف
متمسك في العلم والعمل لما سيجي في بيان اختلافهما بالاعتبار قوله
قال العلامة التفتازاني آه . الظاهر ان الغرض منه تاييد ما ذهب
اليه من كونهما متحدين بالذات حيث فسر العلامة الدين بالملة بعد
فسرهما بالجزاء والطاعة . والغرض من نقل ما قاله الدامغاني هو الاشارة
الى ضعف الاتحاد بالذات اذ لو كان كذلك لم يفرق بينهما في جواز
الاضافة الى الله تعالى والى نبيه والى آحاد الامة . ولعل وجه
التامل هو الاشارة الى ان ذلك الفرق بالنسبة الى اختلافهما بالاعتبار
لا الى عدم اتحادهما بالذات . فلا يلزم مما ذكره ذلك الفاضل ضعف
الاتحاد . على ان لا منافاة بين كلامي العلامة والفاضل فان
اللازم مما ذكره العلامة هو ان الدين الذي يتحد مع الملة بالذات
يضاف الى الثلاثة . ولا يلزم من ذلك ان يضاف الملة ايض اليها
بل هي لا تضاف الا الى النبي صلى الله عليه وسلم لانه من امله اذا
قاله فكتب عنه على ما في القاموس . وذلك لا يصدق الا على النبي
عليه السلام كما لا يخفى وجهه . فعلى هذا لا يبعد ان يقال ان الغرض
من نقل ما قاله العلامة هو بيان جواز اضافة الدين الى الثلاثة
المذكورة . ومن نقل ما قاله الفاضل هو بيان عدم جواز اضافة
الملة اليهم كالدين مع اتحادهما بالذات . ويمكن ان يكون هذا
ايض من جملة وجوه التامل . واما ما قاله الاستاذ الفاضل وجه
ان الدين لا يسند الى آحاد الامة فلم يظهر لي وجهه فافهم قال المحشي
الخيالي ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة آه . وانت خبير بان الاول

من قبيل العمل والاملاء من قبيل العلم . ففي تقديم الشارح الملة على الدين
اشعار بان العلم افضل من العمل . قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات وقال ايضا والاملال بمعنى الاملاء
نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة
من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة مضاعف والاملاء ناقص
وقال ايضا وقيل من حيث انها يجمع عليها ملة لما في الاملال من معنى الجمع
لاشتماله على الكتب الدال على الجمع . ومنه الكتيبة للجيش وقال ايضا
لسلامة اهلها آه . ولان خزنة الجنة آه . فعلى هذين الوجهين يكون
السلام مصدرا وعلى الوجه الاخير تكون صفة مشبهة قوله وهو
الذي منه آه . اي هو الذي يعطي السلامة في المبدا والمعاد فعلى
هذا يكون صفة فعلية . او معناه ذو السلامة عن جميع النقايص فيكون
صفة سلبية . او يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم
فيكون صفة كلامية فافهم . ووجه ظهور تخصيصه على ما نقل عنه
هو ان بينهما مناسبة فان معنى هذا الاسم كما عرفت الذي منه
السلام واهل الجنة سالمون عن كل الم وآفة فناسبان تضاف الى
ذلك الاسم من اسمائه تعالى اقول ومن جملة وجوه التخصيص ما ذكر في
استطراد قال بعض اهل التحقيق واطبا سم السلام في السفر
سلمه الله تعالى عن كل آفة والم قوله والمعنى ويلا الكشح في المقال
قيل يريد بذلك ان الاضافة بمعنى في . وفيه تامل شي . ولعل وجه
التامل هو ان الاضافة بمعنى في قليل . ومع امكان حملها على الاضافة
بمعنى اللام لا ينبغي ان تحمل عليها . وقد امكن ههنا اما بجعلها لادنى
ملابسة . واما بحمل العبارة على الاستعارة كما سيجي . على ان الاضافة
انما تكون بمعنى في اذا كان المضاف مظروفا للمضاف اليه وههنا ليس
كذلك هنا . وانت خبير بان مراد المحشي بذلك ليس تقدير الاضافة
بل تصوير المعنى مع الاشارة الى وجه صحة اضافة الكشح الى المقال
بانها لادنى ملابسة فتبصر قوله ويجوز ان يكون الكلام آه يفهم من ظاهر
الكلام ان كونه من قبيل الاستعارة مقابل لكونه كناية وليس الامر
كذلك فانا بعد ما اعتبرنا تلك الاستعارة نحتاج الى اعتبار الكناية
ايض فان الاستعارة لتصحيح اضافة الكشح الى المقال وذلك لا يخرج
الطي المذكور عن كونه كناية عن الاعراض . وذلك ظاهر لمن تامل حق
التامل . بل المحشي الفاضل الخيالي بين كون طي الكشح كناية وترشيحا

لكون الاضافة المذكورة لادنى ملابسة او للبناء على الاستعارة، ولك
ان تقول ان قوله ويجوز ان يكون آه يجوز ان يكون مرتبطا بقوله والمعنى
طاو باآه، لا بقوله كناية عن الاعراض فتفطن قوله فاجاب بما سمعت و
هو تعدد المتبوع ايض، قيل لا يذهب عليك ان اجراء الاعراب على كل جزء
في امثال هذا المقال ليس بتعدد المتبوع شرطا فيه، الا ترى انهم يقولون
هذا مرحلو حامض هنا، اقول ولا يذهب عليك ما فيه من الغفلة عن
معنى في قوله ولما تعدد المتبوع معنى فتامل قال المولى الخيالي ذكر
الشارح في بعض كتبه آه، قال بعض الافاضل لم يرد الشارح بما ذكر
في شرح التلخيص من ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبي
من قبيل عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية
الى آخر ما قاله ان هذا العطف غير صحيح، بل غرضه التنبيه على انه لا بد له
من تامل لتوجيهه، وتعمل لتصحيحه، وقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث
قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض، ويويده استعماله
في تراكيبه هنا، ومحصله ان قول المحشي الفاضل رد الشارح ليس على ما
ينبغي فانه لم يرده، بل اشار الى ان فيه تاملا وتعملا لتوجيهه، اقول
قال السيد السند قدس سره في حواشي شرح التلخيص سيرد عليك في باب
الفصل والوصل وهم الشارح ان اختلاف الجمل اخبارا وانشاء يوجب
كمال الانقطاع بينهما، وانت خبير بانه صريح في ان الشارح لم يجوز
عطف الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فمعنى قوله فهو من
عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انه
عطف غير جائز، فقول المحشي الفاضل رد الشارح على ما ينبغي، واما ما
نقله عنه ذلك البعض فلم نجده في النسخ التي رايناها، بل لم نجده في
النسخة التي بخط الشارح المحقق، واما قوله ويويده استعماله
في تراكيبه، ومن جملتها ما وقع في هذا الشرح فقد قيل لعل ذلك البعض
غفل ان الشارح لم يرد هذا العطف على الاطلاق، بل في كلام صاحب
التلخيص فانه قال انه ولي ذلك، وهو حسبي ونعم الوكيل، فالجملة الاولى
المؤكدة خبرية ظاهرا وحقيقة، فانها وقعت في مقام رد الشك
او الانكار، والجملة الواقعة كذلك لا تكون الا خبرية فيستلزم خبرية
غيرها من الجمل المعطوفة عليها، فرد الشارح هذا العطف بناء على ذلك و
اما فيما استعمله الشارح فيجوز ان لا يكون جملة وهو حسبي اخبارية
وسيجيء تتمة الكلام في ذلك قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو آه لا على

تقدير

تقدير ان يكون المخصوص هو الضمير المتقدم كما هو كذلك على تقدير عطفه
على حسبي قوله اما ان في اعراب آه، الغرض من هذا الكلام هو الاعتراض
على اطلاق المحشي كونها انشائية قوله على تقدير السؤال كانه قيل من الذي
مدحته بقولك نعم الوكيل فقلت هو هو قوله انما هو على التقدير الثاني
يعني فلا يتم قوله ان الجملة الثانية انشائية باطلاقه قوله واما على
التقدير الاول فمن عطف آه، وسيجيء ما فيه من البحث فترقب قوله بلا تكلف
سوى حذف المخصوص هذا على مذهب من يجوز الاخبار بالانشاء من
غير تاويل، واما على المذهب المختار فيحتاج الى قولنا مقول في حقه
فافهم قوله انشاء التوكل بناء على وقوعها موقع الدعاء المقصود منه
انشاء ما دعي به قوله فيه اندفع رد الاشكال آه، وفيه ايضا انما
يصح في كلام الشارح هذا لا في كلام صاحب التلخيص كما عرفت فلا
يكون جوابا عن رد الشارح، وقد يجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون
قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد انشاء لطلب الهداية ايضا
او يكون الواو ابتدائية او لعطف القصة التي هي من قوله والله الهادي
الى قوله ونعم الوكيل على القصة السابقة فليتامل قال المولى الخيالي
باعتبار تضمنه معنى حسبي، وانما اعتبر ذلك لئلا يلزم عطف الجملة
على المفرد وسيجيء ما فيه وما يتعلق بدفعه وقال لا الاخبار عنه
تعالى بانه كاف، وان كان المعنى الحقيقي للجملة ذلك، وتوضيح المقام
انه كما يراد من الجملة الطلبية معنى خبري بقرينة حالية او مقالية
كذلك يراد من الخبرية معنى طلبي باحدى القرينتين والقرينة هنا
عطف الانشاء الا ان تلك القرينة قولية في الجملة، وما قيل من انه
لو كانت الجملة الاولى انشائية لكان معناها اثبات معنى الكفاية لله
تعالى وايجاده له تعالى وهو غير مقدور للعبد مبني على عدم الفرق
بين الجملة الانشائية لفظا ومعنى وبين الجملة الانشائية معنى فقط
وانما يلزم ذلك على الاول دون الثاني بل يكون الجملة على الثاني
لانشاء طلب الكفاية او لانشاء التوكل، والاول اظهر، ومراد
المحشي الفاضل هو ان يكون الجملة انشائية معنى فقط، وذلك يكفي
في تصحيح العطف فانهم صرحوا في مباحث الفصل والوصل بان اتفاق
الجملتين في الخبرية لفظا ومعنى او لفظا ومعنى فقط، وكذا في الانشائية
يكفي في العطف، وان ارتبت في ذلك فارجع الى موضعه قوله فيه
نظر آه، ويمكن ان يدفع ذلك النظر بان مراد المحشي الفاضل بعطف القصة

على القصة ما ذهب اليه قطب الدين الرازي في حاشية الكشاف
حيث قال في قوله على قول الكشاف ليس الذي اعتمد آه اي هنا
العطف لا يتعلق باللفظ بل عطف معنوي فان مفهوم الجملة الاولى
وصف عقوبة الكافرين ومفهوم الجملة الثانية وصف ثواب المؤمنين
فعطف الثانية على الاولى انتهى وقد رضي بذلك العلامة التفتازاني
في شرح التلخيص في مباحث الفصل والوصل ونعته بالحسن والدقة
وشيده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد
والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وهذا كما ترى يشعر
بعدم لزوم التعدد في عطف القصة على القصة والحاصل ان
المقصود هو الالزام على الشارح في رده هذا العطف بان جعله
من عطف القصة على القصة على ما ذهب اليه في تصحيح هذا العطف
فافهم قال بعض المتاخرين في ههنا بحث وهو ان الشارح رحمه الله
انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعل وهو حسبي
انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين
على ما نص عليه الشارح في مباحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي
الفاضل قبله وانما يتم لو كان قصد الشارح المحقق رد هذا
العطف مطلقا لكنه ليس الامر كذلك كيف وقد اعترف به في شرح
الكشاف وقال لو وقعه في الكلام المجيد نحو قوله تعالى اما ويتم جهنم
وبئس المهاد قوله التعدد في المعطوف والمعطوف عليه اي تعدد
الجمل في كل منهما قوله قال السيد الشريف آه الغرض منه تاييد
لزوم اعتبار التعدد وقد كشف عن وجهه ما قاله صاحب الكشف
وهو ما انتحله المحشي من قوله يعني انه ليس من عطف الجملة على الجملة الى
قوله وقد حققه وقوله عن آخرها اي متباعدة متجاوزة عن آخرها
وقوله في موضع آخر يعني في تفسير قوله تعالى وبشر الذين امنوا
وعملوا الصالحات الآية قوله ولا يشترط المناسبة بين جمل
القصتين وان اشترطت بين جمل كل قصة قوله وقد حققه بعضهم
وهو صاحب الكشف في تفسير الآية المذكورة وقوله بل هذه بالجواز
اولى ونقل عن ذلك المحقق في هوامش الكشف لان عاطف الجملة
على الجملة يعطف متعددا على متعدد بخلاف عاطف المفرد على المفرد
فلذلك بذلك الجواز اولى كما لا يخفى قوله على معنى وهو مقول في حقه
نعم الوكيل انما بنى الكلام على هذا المعنى لانه لو لم يبن عليه تكون الجملة

ايضا انشائية لما قالوا من ان الجملة الاسمية التي خبرها انشائية انشائية
كما ان التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد
وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب
فلا يؤثر تقدير المبتدا في اخراج الجملة عن الانشائية فلا يحصل المقصود
واما بعد ذلك التاويل فيفوت انشاء المدح المذكور بل تصير الجملة خبارا
بانه مقول في حقه ما وضع لانشاء المدح المذكور هذا وانت خبير
مما سبق بانه ليس بلازم في صحة العطف اتفاق الجملتين لفظا ومعنى
معا بل يكفي في ذلك اتفاقهما لفظا فقط فافهم قوله اعلم ان المحشي
آه الغرض منه هو الدخل على بعض الفضلاء بانه لا حاجة في تحصيل
المقصود وهو الرد على الشارح الى تقدير مبتدا قبله وسيجيء ما
فيه قوله اللهم الا ان يقصد آه لا يخفى عليك انه لا حاجة في تحصيل الموافقة
الى اعتبار تناسب الجملتين في التقديم والتاخير فان تناسبهما جملا
كاف في صحة العطف ورد الشارح والى هذا اشار المحشي بعنوان
الضعف والمراد من المناسبة مناسبة المعطوف والمعطوف عليه
في كون المبتدا مقدما والخبر موخرا في كل منهما ومن حمل المناسبة
على المناسبة بين المبتدا والخبر بان المناسب للمبتدا التقديم
وللخبر التاخير فقد ابعد وقوله ايضا اي كالمناسبة في الاخبارية
قوله واما على الوجه الاخر آه يعني وان كان يحتاج الى ذلك
التقدير على الوجه الاخر من وجهي اعراب المخصوص لكن لنا ان
نستغني عنه بالحمل على الوجه الاول ولنا ان نقول ان الاحتياج الى
ذلك التقدير ليتم المقصود بحيث لا يبقى للخصم مجال لان يقول ولا اما
وذلك لانه اذا قدر مقدما كما هو راي صاحب المفتاح وغيره
يتعين للابتداء بلا خلاف واما اذا قدر موخرا فهو دائر بين
الوجهين فلا يكون ذلك التقدير نصا في الرد فتبصر قوله لكن لا
حاجة في عطفه آه هذا الايراد لا يخلو اما ان يكون على السيد
السند قدس سره بانه ليس من عطف الانشاء على الاخبار اذ لزم
منه مبني على كون المعطوف عليه اخبارا وهو وهم لان حسبي مفرد
لا جملة وجعله في قوة يحسبني مما لا حاجة اليه او ايراد على
على الشارح المحقق والظاهر هو الاول كما لا يخفى ويمكن دفعه على
كل منهما اما على الاول فبان يقال ان كلامه قدس سره مبني على
اغماض العين عن جواز ذلك العطف بالنسبة الى كونه من قبيل

عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب فان مقصوده رد
كلام الشارح مع تسليم مبنى كلامه وهو الاختلاف بالخبرية
والانشائية . وذلك لا يتحقق الا باعتبار التأويل المذكور كانه
قال لا نم اولا امتناع عطفه على حسبى بلا اعتبار التضمن لانه لا يجوز
ان يكون من قبيل عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب
فلا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار . ولئن تنزلنا عن ذلك
وسلمناه لا نم عدم جوازه مطلقا . وانما لا يجوز ذلك اذا لم يكن
فيما له محل من الاعراب ، واما فيه فيجوز . وقد وقع فى ابلغ الكلام
واحسن الكلام . فالحاجة الى ذلك الاعتبار على هذا بحالها واما الرد
على الثانى فقد ظهر لك مما قررنا فتفطن . واما جعله من قبيل عطف
الجملة على المفرد فيكون وجها آخر لرد كلام الشارح . وما قيل ان
كونه من قبيل عطف الانشاء على الاخبار مبنى على كون المعطوف انشاء
ايض . وهو ممنوع ايض فانه مأول بمقول فى حقه نعم الوكيل فيكون
المعطوف ايض مفردا فمدفوع ايضا بحمل كلامه قدس سره على التنزل
والتسليم فتدبر قوله لان الجملة التى لها محل من الاعراب واقعة
موقع المفرد فان نسبتها ليست مقصودة بالذات . فلا التفات
الى اختلافها بالانشائية والاخبارية . بل الجملة حينئذ فى حكم المفرد
التى وقعت موقعه فيجوز عطف امثال تلك الجملة بعضها على بعض
كالمفردات ويجوز ايض عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على المفرد
وبالعكس كما فى قوله تعالى ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح
عيسى بن مريم وجيها فى الدنيا والاخرة ومن المقربين ويكلم الناس
الاية . فان وجيها واخواته اعنى قوله ومن المقربين وقوله و
يكلم الناس وقوله ومن الصالحين احوال من كلمة وقد عطف بعضها
على بعض والعدول فى التكليم الى الفعل لانه صفة متجددة بخلاف
السابق واللاحق فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبى بلا
تأويله بحسبى لانه جملة لها محل من الاعراب هنا . وقد
عرفت ما فيه انفا . وما قيل من ان كون جملة مما له محل من الاعراب
لا يدل على جواز عطف الجملة على المفرد بلا تأويل فى المفرد وجعله
راجعا الى الجملة فمدفوع بان كون هذا العطف عطف الجملة على
المفرد كلام سندى . وكون تلك الجملة مما له محل من الاعراب توضيح
للسند وتأييد له . ومبنى ما ذكره هذا القائل كونه دليلا لا

توضيحا . واما ابطال القائل للسند بانه مخالف لاتفاق المفسرين
على عدم جواز عطف الجملة على المفرد فمدفوع بانه انما يكون مخالفا
ان لو اتفقوا على ذلك مطلقا سواء قصد فيه نكتة كما فى قوله تعالى و
يكلم الناس فى المهد ولا وليس كذلك . بل اتفاقهم فيما لم يقصد فيه نكتة
والسيد السند قدس سره انما جوز ذلك فيما قصد فيه نكتة دون
ما لم تقصد فيه حيث قال ولا محذور فى عطف الجملة على المفرد والامر
بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة انتهى فتفطن . والنكتة فيما نحن فيه
هى الدلالة على استمرار كفاية الله تعالى دواما . وذلك لا يحصل بالفعل
وقيل هى الاشارة الى ان نعم الوكيل وان كان جملة حقيقة الا انه لما
كان نعم من الافعال الغير المتصرفة كان كانه ليس بجملة وفيه تأمل
قوله دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى عز
وجل وحاصل الدفع انه لو كان من المحكى لا يصح العطف لكونه عطف
الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب وعدم جوازه مقرر متفق عليه
الا ان يأول بالتأويل المذكور وهو تأويل بعيد لا يلتفت اليه لعدم
انسياق الذهن اليه ولعدم دلالة القرينة عليه . فصون الكلام
البليغ المعجز لفصاحته عن مثل ذلك التأويل الغير اللائق به مع عدم
الاحتياج اليه فى صحته واجب قطعا فوجب كون الواو من الحكاية فهذا
دليل لا يمكن ان لا يرضى به الشارح . وفيه اشارة الى ان جواب سؤال
مقدر كما يكون بالواو وبواما . يكون ايض بعنوان لان فتبصر قوله ولما
كان هنا مظنة توهم آه . فكان قائلا قال لا نم استلزام جواز هذا
العطف جواز عطف سائر الانشائيات الواقعة فى محال الاعراب فلم
لا يجوز ان يكون جواز هذا العطف مخصوصا بوقوعها بعد القول فاجاب
بقوله وليس هذا مختصا آه . يعنى مع ان فى المثال المذكور عطف الجملة
التى لانشاء التعجب على الجملة التى هى خبر المبتدا ، هو حسن . اعلم ان
استدلال السيد السند قدس سره بهذا المثال صريح فانه اجرى
كلامه الزاما لا تحقيقا لان عطف جملة ما اجمله على جملة ابو عاصم
يقتضى جواز كونها خبرا بلا تأويل لما قال الشيخ الرضى المعطوف يجب
ان يكون بحيث لو حذف المعطوف عليه لجاز قيامه مقامه . وذلك
مما لا يرضى به السيد السند قدس سره فانه قال فى شرح المفتاح
ويجوز وقوع الانشاء خبرا بلا تقدير قول وتأويل ليس بشئ انتهى كلامه وقيل
فى هذا الكلام عنده قدس سره الا عطف الخبر على الخبر اى ومقول فى حقه

شانه ما اجمله. وبهذا يندفع ما سيورده المولى الخيالي فتامل
ولقائل ان يقول لا يبعد ان يدعى الاختصاص فان الجملتين المختلفتين
اخبارا وانشاء اذا وقعتا مقول القول لم يرد بهما النسبة بين
اجزائهما، فانهما ليستا مقصودة اصلا بل المقصود انما هو لفظهما وقد
حقق بعض البيانيين في مباحث الفصل والوصل ان كمال الانقطاع
انما يكون بين النسب المقصودة بالذات بخلاف ما اذا كانتا خبرين
وهو ظاهر فتدبر قال المولى الخيالي بتقدير المبتدا في المعطوف اما
موخرا ليناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر مقدم. ولفظ الجلالة
مبتدا، واما تقديما لرعاية قرب المرجع قوله اعلم ان بعد التاويل اه
يعني ان بعد التاويل الذي عده بعض الفضلاء بسببه بعيدا غير
ملتفت اليه انما هو البعد بحسب المعنى والا فالبعد مشترك بين اللفظ
والمعنى اذ فيه تقدير الفعل مع الفاعل وحذف جزئي الكلام معا وبعد
غير شائع الا انه لما كان من تقدير القول لم يعتبر بعده بحسب اللفظ
فخص البعد في البعد بحسب المعنى. على ان البعد الموجود في تقدير المبتدا
هو البعد بحسب المعنى. فاللائق بالاعتبار ليس الا هو. وما قيل من انه
لا فرق في البعد اللفظي بين التقديرين؛ اذ في تقدير المبتدا ايضا
حذف جزئي الكلام على ما افصح عنه قوله لان المعنى ح وهو مقول
في حقه نعم الوكيل. فقد افصح قائله عن عجزه عن فهم المقصود فان المقصود
من تصوير المعنى بقوله لان المعنى ليس الاشارة الى ان قولنا مقول في
حقه مقدر. بل الاشارة الى ان قوله نعم الوكيل ماول بذلك متضمن
له كما يشعر به التعبير عنه في موضعه بالتاويل دون التقدير فافهم
قوله لكن هذا يصلح الزاما عليه. اي على السيد السند قدس سره حيث
صحح اه. وحاصله انه قدس سره جوز تقدير المبتدا في تصحيح العطف
كما في كلام صاحب التلخيص ردا على الشارح ولم يعده بعيدا غير ملتفت
اليه فلزم عليه قدس سره ان يجوزه في الاية الكريمة ايض فلا تدل
قطعا على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب
هنا. ولعل وجه التامل هو انه قدس سره لم يلتفت اليه في الاية
الكريمة لكونه تاويلا بعيدا ايض لوجوب صون شان التنزيل الجليل
عن مثل ذلك التاويل مع عدم ما يلجئ اليه اذ كون الواو من الحكاية
يغني عن ذلك فمع اغنائه عنه لا يلتفت اليه. واما في كلام صاحب
التلخيص فلا بأس به في تصحيح العطف باي وجه كان لان المراد رد

الشارح

الشارح في رده ذلك العطف فلا يلزم عليه قدس سره من تجويزه ذا
تجويزه في الاية الكريمة فتدل قطعا على جواز ذلك العطف عنده
عنده قدس سره فليتامل. بقي انه لقائل ان يقول يؤيد كونها من الحكاية
ورودها في الادعية والاذكار بلا سبق القول فلا يكون قوله و
قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل حجة قاطعة على جواز عطف الانشاء
على الاخبار فيما له محل من الاعراب على ما قال المولى ابو القاسم السمرقندي
فافهم. ومما ينبغي ان ينبه عليه ان اعتراض المولى الخيالي عليه قدس
سره لو اثر فانما يؤثر في نفي الدلالة القطعية على ذلك. واما في رد
قدس سره على الشارح فلا كما يظهر بادنى تامل وقد سبق منا ايض
فتذكر. ولقد اغرب من قال ان ما اورده المحشي الفاضل انما يرد لو
كان معنى قوله قدس سره قطعا يقينيا اما لو كان معناه دلالة قطعية
مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه
التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن لاعتراضه موقف لجريانه في حسبي
ونعم الوكيل هنا فتدبر قوله قلت الاضافة في حسبنا الله محضة
فانه بمعنى محسبنا وكافينا على ما فسره الشارح في شرح التلخيص
انه في معنى الفعل. ومما يؤيد كونه نكرة قولك مررت برجل حسبك
فتجعله صفة. وهذا عندنا رجل حسبك فتنصبه حالا فالحاصل ان
في مثل هذه المواضع نكرة. وان كان في مواضع اخر معرفة كما في
قوله تعالى فان حسبك الله قوله يعني ان تقدير المبتدا يبطل اه
ولا يبطل طريق كون الواو من الحكاية. وهو ظ قوله والعطف على الخبر
المقدم يبطل اه. الظاهر من تقرير المحشي ان مراد المولى الخيالي فيما
نقل عنه ان تقدير المبتدا يبطل اصل الاستدلال فقط. وان
العطف على الخبر يبطل الطريق المذكور فقط كما يفهم من المقابلة. وانت
خبير بانه ليس كذلك. فان العطف على الخبر المقدم سواء اعتبر تضمين
حسبنا معنى يحسبنا اولا كما يبطل الطريق المذكور يبطل اصل الاستدلال
ايض. اذ على اعتبار التضمن يكون من عطف الانشاء على الاخبار وعلى
عدم اعتباره يكون من عطف الجملة على المفرد. وعلى كل تقدير لا تدل
الاية على جواز عطف الانشاء على الاخبار. فمراد المولى الموهم ليس ان
العطف على الخبر يبطل الطريق المذكور فقط. بل مراده ان يقول
ايض فتركه واحال فهمه على الذهن. وظهر ايض ان فرق المحشي
بين الاعتبارين ليس على ما ينبغي. بقي انه لقائل ان يقول ان تضمين

حسبنا معنى يحسبنا لا يستلزم كون نعم الوكيل اخبارا بل يجوز ان يكون انشاء على حاله فيكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فيبطل الطريق المذكور ولا يبطل اصل الاستدلال . ويمكن ان يدفع بما سبق من ان المعطوف يجب ان يكون بحيث لو حذف المعطوف عليه لقام مقامه ولو بقى نعم الوكيل انشاء لا يصح قيامه مقام حسبنا لكونه خبرا بل يجب تاويله بما يجعله اخبارا بان يقال مثلا ويقال في حقه نعم الوكيل فتامل وقد عرفت ان كلام سيد المحققين الزاهي لا يحقق فلا يرد عليه شيء مما ذكره المولى المرحوم فتبصر فتامل قوله تامل اشارة الى ان الحسن المذكور بمعنى الجواز فانه يستعمل في مقابلة الامتناع كثيرا في مسائل النحو وشهرة استعماله في مقابلته كافية في حمله عليه . وقيل ان منع الحسن كما في ذ بعض الفضلاء في ادعائه الحسن وان لم يكف في الغرض . وفيه تامل قوله ثم ليت شعري لم لا يجوز آه اقول تركوه له لا لعدم علمهم به بل لعدم تنزلهم له . وكم ترك الاول للاخر مع قطع النظر عن المزاح ان الكلام مبني على تسليم كونه للعطف لمجرد تصحيح الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام . والله الموفق للمرام قوله ثم اعلم ان النسبة الحكمية آه . الغرض منه اما تحقيق للمقام او اعتراض على المولى الخيالي . وستقف على توضيح كل منهما . وتحقيق النسبة الحكمية عند القدماء آه انما هي اتحاد المحمول مع الموضوع ذاتا على معنى ان ما صدق عليه العنوانان امر واحد . وعدم اتحاده معه كذلك . وهذا هو معنى الحمل عندهم . فهي النسبة التامة الخبرية وهي متعددة عندهم . آ ذهي الوقوع المفسر بالاتحاد المذكور في الموجبة واللاوقوع المفسر بعدم ذلك الاتحاد في النسبة السالبة . وهذه النسبة تتعلق بها ادراكان الاول التصور الساذج وهو في مرتبة الشك . وتسمى تلك النسبة في هذه الحالة نسبة حكمية . والثاني الادراك مع الاذعان والقبول وهو الحكم ويطلق على تلك النسبة ايضا بعد كونها مدركة بالادراك الرابع . فالحكم عندهم مشترك لفظي وهذا التحقيق مختار المولى القاضي عضد الملة . ومستحسن السيد السند قدس سره حيث قال في حواشي شرح المختصر وهذا تحقيق حسن . ووجه حسنه لا يخفى . واما تحقيقها عند المتاخرين فهي انما هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب معا ويقال لها النسبة بين بين

وهي واحدة في الموجبة والسالبة وهي عبارة عن اتحاد المحمول مع الموضوع على وجه التقييد . ولذلك سميت نسبة تقييدية ومعنى الوقوع واللاوقوع عندهم هي المطابقة لما في نفس الامر وعدمها فالمعنى في قولنا زيد قائم او ليس بقائم ان اتحاد القائم مع زيد مطابق لما في نفس الامر او انه ليس بمطابق له فالوقوع واللاوقوع صفتان للنسبة بين بين عندهم . واما عند المتقدمين فهما صفتان للمحمول كما عرفت . والحق هو مذهب القدماء لان النسبة بين بين مما اخترعه المتاخرون . ولا يدل عليها اللفظ بل يدل على عدمها الزوم على ما قالوا فظهر لك من هذين التحقيقين ان قول المولى الخيالي و ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ناظر الى مذهب المتاخرين وحده ولا تلتفت الى ما قاله بعض المتاخرين تامل قوله يشعر بان المراد بالنسبة اي النسبة المذكورة في المعنى الاول هي النسبة التامة الخبرية فان المتبادر من الايجاب والسلب هو ادراك الوقوع او اللاوقوع على وجه الاذعان الا انه على هذا الاظهر وجه لما افاده الشارح في التلويح من كون الاول معنى عرفيا . والثاني مصطلح المنطقيين لما عرفت من ان الاول ايضا مصطلح المنطقيين اللهم الا ان يخصص العرف في الاول بعرف القدماء والمصطلح في الثاني بمصطلح المتاخرين فافهم . والاولى ان محصل المعنى الاول هو ما ذهب اليه الامام من كون الحكم فعلا من افعال النفس بان يراد بالنسبة ضم احد المفهومين الى الاخر على وجه خاص هو الايجاب والسلب فعل من افعال النفس على ما حققه مولانا ميرزا جان في بعض تصانيفه من ان لفظ الاسناد وكذا لفظ النسبة مشترك بين المعنى اللغوي الذي هو ضم احد المفهومين الى الاخر على وجه خاص هو الايجاب والسلب وهو فعل من افعال النفس وبين المعنى الاصطلاحي وهو الادراك على وجه الاذعان . وذلك الاشتراك هو منشا غلط الامام في جعله الحكم من افعال النفس وهو منشا ما نسب اليه من ذلك الاتكار هو بريء منه هنا . ولا يذهب عليك ان هذا المعنى انسب بجعله عرفيا فان المتبادر من لفظ الاسناد وامثاله هو الفعل فتصور قوله لكن كون الحكم آه . يمكن ان يكون مراده بهذا الكلام تحقيق المقام . ومحصله ح ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها مبني على كون النسبة الماخوذة في المعنى الذي هو مصطلح

المنطقيين هي النسبة التقييدية دون النسبة المأخوذة في
المعنى الاول اذ هي نسبة تامة خبرية ، والحكم ليس ادراك وقوعها
بل ادراك نفسها على وجه الاذعان او نفسها بعد كونها مدركة
على وجه الاذعان بتمامه ، فيكون المقصود بيان ان النسبة الثانية
ليست عين النسبة الاولى كما يتوهم بقضية ان النكرة اذا اعيدت
معرفة فالثاني عين الاول ، فان ذلك ليس بمطرد كلي وههنا الكلام
او قوع مانع عنه فافهم ، ويمكن ان يكون مراده الاعتراض على
المحشي الفاضل ، ومحصله ان كون الحكم بمعنى الادراك المذكور
مبني على كون النسبة المذكورة في المعنى الثاني هي النسبة التقييدية
وذلك يقتضي كون النسبة الاولى ايضا كذلك بقضية اعادة النكرة
معرفة مع ان قوله ايجابا وسلبا يشعر بخلافه ، فبين كلامي المحشي
الفاضل تناف ، وانت خبير بانه عليه منع ظاهر لا يخفى على من له ادنى
نوع تامل ، وحمل النسبة في قوله مبني على ان النسبة الخ على النسبة
المأخوذة في المعنى الاول لا يجدي فساده على انه ليس مستوعا له عادة
فالاوجه في تخريج قول المحشي هو الاحتمال الاول ، كما هو الظاهر لمن
تامل ، الا ان حمل المعنى الاول على النسبة التامة الخبرية قد سبق ما
فيه ، واما حمله على النسبة التقييدية باغماض العين عن قوله ايجابا
وسلبا ، او تاويله بما لا يجعلها تامة خبرية بان يقال معناه مورد
ايجاب او مورد سلب ففيه ايضا ما فيه ، وقوله فقط قيد للادراك
لا للوقوع كما يشهد به قوله على وجه الاذعان فيما بعد ، فقول من قال
لعل لفظ فقط من زيادة قلم الناسخ ناشئ من زيادة الغفلة قوله
وقد يطلق الحكم الخ وقد يطلق على القضية ايضا قوله ولم يتعرض لهما الخ
عدم تعرضه للوقوع ممنوع كيف والنسبة التامة الخبرية كما عرفت
هي الوقوع واللاوقوع فافهم ، وما اجيب عنه بان المختار عنده
كون النسبة المذكورة في المعنى الاول هي النسبة التقييدية كما يشعر
به قوله لكن كون الحكم الخ لا تعرض للوقوع فهي غاية الضعف كما
لا يخفى ، نعم يؤيد ذلك كون المقصود تحقيق المقام بحمل النسبة
الاولى على النسبة التقييدية ايضا بالتاويل في قوله ايجابا وسلبا
الا انه بعيد جدا ، فتفطن قوله الخطاب في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير للافهام ، وخرج بقوله للافهام توجيه الكلام الصادر
عن مثل السكران وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب غيره لا يقال اضافة

الخطا

الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه ، وقد وجب علينا طاعة
النبي عليه السلام ايضا ، وكذا اولو الامر والسيد لخطابهم حكم ايضا
لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا
حكمه قوله ثم نقل الى ما يقع به التخاطب اي نقل من المعنى المصدري
الى المعنى المفعولي على وزان قول المنطقيين حصول صورة الشيء
فيكون مجازا لغويا فتفطن قوله وهو ههنا الكلام النفسي الازلي و
يجيء تحقيقه وما يتعلق به من الابحاث في مبحث الكلام ان شاء الله
تعالى ، ونوقش فيه بان الكلام النفسي لا يقع به التخاطب فكيف
يكون المراد ذلك ، وقيل في الجواب عنه معنى قولنا ما يقع به التخاطب
ما يقع بسبب افهامه التخاطب فافهم ، وآخر ذلك فان الكلام اللفظي
ليس بحكم بل هو دال عليه على ما صرح به السيد السند قدس سره في
حواشي شرح المختصر قوله ومعنى تعلقه الخ ، لما اوهم اضافة الجمع
المعنى تعلقه بجميع افعالهم فحينئذ يلزم ان يخرج خواص النبي عليه السلام
عن الحد ، بل لا يوجد حكم اصلا بهذا المعنى الخ بقوله ومعنى تعلقه الخ
والاظهر الانسب للتفريع ان يقال بفعل من افعال شخص من المكلفين
اذ ينبغي ان يراد من المكلفين ايضا جنسه بناء على ان الجمع المعرف
باللام والمضاف لحدها قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد به الجنس
ويصح اطلاقه على الواحد وذلك لان دخول خواص النبي صلى الله
عليه وسلم كما يحوج الى حمل الافعال على الجنس كذلك يحوج الى حمل
المكلفين عليه ، وفائدة الجمع حينئذ الاشعار بان التعلق المذكور
ليس بمختص بفعل دون فعل ومكلف دون مكلف قوله وخرج خطاب الله
المتعلق الخ اي باضافة التعلق الى افعال المكلفين ولا دخل في ذلك
الخروج لحمل الافعال والمكلفين على الجنس كما لا يخفى قوله باحوال ذاته
الخ ، وقد جمع تلك الاحوال في سورة الاخلاص قوله اذ معنى التخيير الخ
فيه اشارة الى ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية باعتبار ما فيها
من سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف فلا عدول عن المناسبة كما توهم
قوله وهو ظاهر ، اذ الوجوب والحرمة ليسا من قبيل الخطاب بل من قبيل
ما ثبت بالخطاب قوله ان المراد بالخطاب ما خوطب به وذلك كما اريد
بالحكم ما حكم به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى
اطلاقا للمصدر اعني الخطاب والحكم على المفعول به اعني المخاطب به و
المحكوم به فيكون مجازا لغويا من باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان المفعول

به يشتمل على معنى المصدر آو ض بابا طلاق اسم الملزوم على اللازم لان
الحكم نسبة مستلزمة للنسبتين فتدبر قوله بقرينة ان الحكم المصطلح
اشارة الى ان الحكم حقيقة عرفية في المحكوم به فلا ينافي ذلك كونه
مجازا لغويا فيه للقرينة العقلية فافهم قوله واما بناء على مسامحة
الفقهاء آه قيل مآل هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عرفية في
المحكوم به فكان ينبغي ان يقدم على الجواب الاول لاشتماله على التسليم
واجيب بانه لاخطاء ان مبنى الاول على منع المباينة بحسب الواقع وه
الاستعمال ومبنى الثاني على تسليمها بحسب الاستعمال فليتأمل
قوله واما مبنى على ما ذكره بعض المحققين وهو الامام فخر الدين الرازي
ذكره في المحصول وحاصله على ما نقل عن الشارح في هوامش التلويح ان
الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجانبين لان الخطاب
توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه الجانب الذي هو الفاعل يقال
له ايجاب واذا اعتبر جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب
فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك
الاعتبار اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقوم
به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم
ان المراد بالخطاب ان كان نفس توجيه الكلام نحو الغير للافهام فالايجاب
هو نفس التكلم بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب به فالايجاب
هو نفس معنى قوله افعل كما ذكره فتأمل قوله وليس للفعل منه صفة
ليس لفعل العبد مثل صومه وصلوته من ذلك القول صفة كالوجوب والحرمة
قوله لتعلقه بالمعدوم والمعدوم لا يحصل له صفة لان ثبوت الشيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له كما قرر في موضعه فتدبر قوله وهذا كقول
الشيخ ابي سينا قال في اوائل كتاب البرهان من منطق الشفا التعليم
والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فان شيئا واحدا وهو
الاشياء ما بالنسبة الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي
يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل منه وهو العلة الفاعلية
تعليما كالتحريك والتحرك ولذلك تفصيل في آداب المسعودي فمن شاء
فليراجعه قوله فتأمل فيه الاولى تأخيره عن قوله كذا في التلويح
اذ ليس فيه ذلك والتأمل من وجوه اما اولا فلان الوجوب مترتب
على الايجاب يقال اوجبه فوجب وذلك ينافي الاتحاد واما
ثانيا فلان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال

والمقولتان

والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا واما ثالثا فلانه لا يبقى
فرق بين الحكم ودليله لا نفس قوله افعل ويجاب عن الاول بجواز
ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مآله ترتب احد الاعتبارين
على الآخر وعن الثاني بان ذلك في الامور الحقيقية والكلام هنا في
الامور الاعتقادية وعن الثالث بان الحكم هو القول النفسي المناسب
لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب للمعنى المفعولي هذا
ما قالوه فليتأمل ويمكن ان يكون اشارة الى ما اشار اليه السيد
السند قدس سره في حواشي شرح المختصر من ان الدليل الدال على
اتحاد الايجاب والوجوب ذاتا انما يتم اذا كان الوجوب صفة
حقيقية للفعل فانه على تقدير كونه كذلك يجب قيامه بالموصوف
الموجود لامتناع قيام الموجود بالمعدوم والصفة الحقيقية القائمة
بالموصوف الموجود عند تعلق الخطاب بافعال المكلفين هو قوله
تعالى افعل فانه قائم بالمخاطب الذي هو الله تعالى وهو اذا انتسب الى
الحاكم يسمى ايجابا واذا انتسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
فيكونان متحدين بالذات ومختلفين بالاعتبار فيصح البناء عليه و
اما اذا كانت صفة اعتبارية اعني كون الفعل بحيث يتعلق به ذلك
الخطاب ففي تمامه نظر فان للمانع ان يمنع قوله فان القول ليس المتعلقة
منه صفة لتعلقه بالمعدوم ايضا لجواز اتصاف المعدوم بالصفة
الاعتبارية كالامتناع بالنسبة الى شريك الباري تعالى فلا يثبت الاتحاد
فلا يصح البناء عليه فتدبر قوله لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام
الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد فلا يكون
قسما منها مع انه جعله كذلك قوله وعممنا الفعل الاعتقاد بناء
على ان الاعتقاد فعل القلب قوله نقل عنه آه هذا المنقول لاثبات
لزوم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث
يقصد به الاعتقاد بدفع المناقشة الآتية وتوضيحه انه لو حمل
على المعنى الاخير وتكلف في التعميم يلزم الانحصار المذكور اذ يصير حينئذ
معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام ان
العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من
حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويخصص باسم علم الشرائع والاحكام
ومعنى تعلق العلم بتلك الاحكام ليس الا كونها معلومة كما هو الظاهر
السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته فانه اذا اطلق اسم



على علم من العلوم، وقيل العلم المتعلق بهذه الاشياء يسمى بهذا الاسم
فالظاهر المتبادر منه ان يكون مسائل ذلك العلم تلك الاشيا ولا
يدخل شي سواها في ذلك العلم، واذا كان المعنى في القرينة الاولى
ذلك فكذلك في القرينة الثانية، فاندفعت المناقشة بانه يجوز
ان يكون معنى المتعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى
والعلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال التي هي بعض من معلوماته
يسمى علم التوحيد، فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على
ان بيان تلك الخطابات في الكلام في غاية الندرة كما في قولهم النظر
في معرفة الله واجب، فالتعبير عنه بما يتعلق بها في غاية الركاكة فليتأمل
وما قيل من ان المسائل الكلامية لا تخرج عن العلم بالوجوب واخواته
فمنظور فيه، وتحقيقه في حواشي التلويح قوله مستغنى عن استدراك قيد
الشرعية اه وتحتمل ان يكون مستغنى عن لزوم الاختصار بتجريد الحكم
عن قيد التعلق بالاقتضاء والتخيير ومن الاستدراك المذكور بحمل
قوله الشرعية على التاكيد فيكون المراد بالاول هو السؤال الاول
وبالثاني هو الثاني الا انه بعيد عن العبارة اذ هو يحوج الى ان يجعل
او الفاصلة بمعنى الواو الفاصلة فافهم قال المولى الخيالي او
يجعل التعريف للحكم الشرعي كما نقل عن اصحاب هذا التعريف و
هم بعض الاشاعرة، قيل عليه انه استدل اولا على انه لو كان الحكم
عبارة عن الخطابات لزم استدراك قيد الشرعية قوله وله اللهم اه
منع للاستدراك على تقدير هذه الارادة بسند جواز التجريد او
التاكيد فقوله او يجعل اه اما ان يكون سندا آخر لهذا المنع واما
ان يكون منعا مطلقا سند المنع المطلق الاستدراك، وفي كل منهما
نظر، اما في الاول فلانه مناف للارادة التي كلامنا مبني عليها و
اما في الثاني فلانا لم ندع الاستدراك مطلقا بل على تقدير الارادة
المذكورة، اقول يمكن ان يجاب عنه بانا نختار الشق الاول ونمنع
المنافاة بانه يجوز ان يكون مراد المولى الفاضل بقوله او يجعل التعريف
للحكم الشرعي انه يجوز ذلك بان يحمل الحكم المذكور في قوله الحكم معنى
ثلثة على الحكم الشرعي فحينئذ يكون معنى قوله النسبة امرا ما يصدق
عليه نسبة اه او ما يصدق عليه ادراك وقوع النسبة اه لان
كلا منهما تعريف جامع مانع للحكم الشرعي فانه على ذلك الحمل يكون
كل من النسبة والادراك اعم من الحكم الشرعي، فلا يكون التعريف



بكل منهما جامعا ومانعا، وذلك وان كان بعيدا غاية البعد لكن لا
يستبعد ان يرتكب في مقام الاستبعاد، كما لا يخفى على من اجتنب العناد
فافهم قوله وكل منها تكلف، وفي اكثر النسخ منهما بصيغة التثنية الا
ان الظاهر بالنسبة الى قوله اذ لا ضرورة منها بصيغة الجمع اما
الاول فلانه خلاف الاصل وهو ظ واما الثاني فلانه خلاف الاصل
ايض اذ الاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد، واما الثالث
فلان الظاهر المتبادر كونه تعريفا لمطلق الحكم دون المقيد ولا
يذهب عليك ان كون الثالث تكلفا يكاد ان يكون منافيا لقوله لكن
فيما سبق والثالث للحكم الشرعي الا ان يقال معنى قوله هناك ان
معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعيا الا انه معنى الحكم
الشرعي من حيث كونه مركبا توصيفيا فلا منافاة بين كلاميه ويمكن
ان يجاب عنه ايض بان المذكور سابقا هو الذي ارتضاه والمذكور
هنا بيان مراد المولى الخيالي، فانه ذكره في حيز كلمة الاستبعاد فلا
منافاة ايض فتامل قال المولى الخيالي فالمراد اي اذا كان الحمل على
الاخير محوجا الى التكلف والتعسف فالمراد اه، فالفاء فصيحة كما
في قول الشاعر، قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا، ثم القفول فقد
جئنا خراسانا وقال ايض ووجهه ظ اه اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم
المتعلق بالاولى اه على كل واحد من معانيه الثلثة اعني الادراكات
او المسائل او الملكة، فيكون على الاول من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وهو الاظهر وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء وعلى الثالث من قبيل
تعلق المسبب بالسبب البعيد اذ الملكة مسببة من التصديقات بالجنس
كما لا يخفى فنصر قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات، لو قال المراد
الادراكات لكان اولى واظهر لانطباقه على المذهبين فافهم قوله
ووجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق ح اي حين كان عبارة
عن المسائل او الملكة، فانه على الاول يكون من قبيل تعلق المعلومات
التصديقية بالتصديقات، وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق المسبب
بالسبب القريب اذ الملكة مسببة من التصديقات قوله ولا يخفى اه
اشارة الى وجه التكلف حين كان عبارة عن التصديق وحاصله
انه ان اخذ التصديق على مذهب الحكماء يلزم تعلق التصديق بالتصديق
وهو ظاهر البطلان لكونه تعلق الشيء بنفسه وجعله من قبيل تعلق
الكل بالجزء تكلف ايض، فلا يصار الا الى كونه عبارة عن المسائل او الملكة

قيل ان مثل هذا التكلف لازم في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد
بمعنى المعتقدات فتامل وترقب قوله وعلى التقديرين اى سواء اريد
المعنى الاول او الثاني وقال لكن الاحكام الاعتقادية آه وذلك
لانه كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعهم في المهلكة كما في العلم
الالهي للفلاسفة، واما اذا كان مؤيدا بالوحي فلا مدخل للوهم
فيه، وهذا القيد لاخراج الاحكام المتعلقة بكيفية العمل الماخوذة
لا من الشرع كالاحكام النحوية والطبية وغيرهما قال الشارح منها
ما يتعلق بكيفية العمل قدم على الثاني مع كون الاصل هو الثاني لانه هو
الاول بالنسبة الى الثاني، ومقتضى الارشاد هو تقديم الاسهل
نقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق آه كلمة منها
لا ما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام
لا حال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية انتهى قال المولى الخيالي
ان اريد به مطلق التعلق آه اما في الاول فبان يكون شاملا للتعلق
بان يكون الاحكام نسبا متعلقة باحد منتسبيها اعني كيفية العمل
الوجوب ونحوهم تعلق المعلول بالعلة، فان المنتسبين علة لتحقق
النسبة او تعلق المبين على صيغة المفعول بالمبين على صيغة الفاعل
لان النسبة انما تتبين بالمنتسبين وبان تكون ادراكات متعلقة
بكيفية العمل تعلق التصديق بالقضية او تعلق العلم بالمعلوم او
نحو ذلك فافهم، واما في الثاني فبان يكون شاملا للتعلق بان تكون
نسبا متعلقة بالاعتقاد تعلق المعلوم بالعلم او تعلق النسبة بطرفيه
مع الوجوه المذكورة في ذلك التعلق وبان تكون ادراكات متعلقة
بالاعتقاد تعلق العلم بالمعلوم او تعلق التصديق بالقضية او تعلق
ذي الغاية بالغاية لان الغرض من هذه الادراكات الاعتقاد
الى غير ذلك من الوجوه الممكنة وقوله فالامر ظاهر تريد انه لا يلزم
ان يراد بالاعتقاد المعتقدات آه اقول نعم لكن يلزم ان لا توجد
الاشارة الى موضوع الفقه على ما يستفاد من كلامه بعد فافهم
قوله يجوز ان يعتبره لكون العمل معروضها ايضا آه مطلق التعلق
لا يقتضي تعدد المتعلق بخلاف تعلق الاسناد بطرفيه وتعلق
التصديق بالقضية فان كلا منهما يقتضي التعدد، فيجوز ان يعتبر
ذلك التعلق بالنسبة الى كل واحد من نفس العمل وكيفيته واما
هذان التعلقان فلا يجوز ان يعتبرا بالنسبة الى نفس العمل لكونه

مفردا فتفطن قوله اذ فيه اشارة الى نكتة وتلك النكتة هي ما نبه
المحشي الفاضل بقوله لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية آه وحاصله
ان الاحكام الفقهية انما تتعلق بالعمل من حيث الوجوب والندب و
نحوهما بخلاف عامة الاحكام الثابتة اعني ما يتعلق بالاعتقاد
فان تعلقها بالاعتقاد من حيث ذاته لا باعتبار كيفيته، وانما نسب
المخالفة الى اكثر الاحكام الثابتة لان بعضها ايضا متعلقة بكيفية
الاعتقاد مثل وجوب معرفة الله تعالى ذاتا وصفات، اعلم ان المراد
بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه ولا
الاتيان به على الوجه المشروع، والا لم يصح قوله وتعلق معنى قوله
لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد
بهذه الحيثية كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض
حتى يرد انه يلزم منه ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبحوثة في
الفقه بل تكون قيدا للموضوع بل معناه ان تعلقها به من حيث انه تثبت
الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى هكذا
قيل، فعلى هذا وان امكن ان يوجد فيه على هذا التوجيه ايضا اشارة
الى ان موضوع الفقه هو العمل الا انه لما لم يكن نصا في تلك الاشارة
بناء على اطلاق التعلق وعدم اقتضائه التعدد كما عرفت خص الاشارة
بالترديد الثاني كما سيجيء فتفطن قوله والاولى ان يقال فيه وجه
وجه الاولوية ان فيما ذكره المحشي تنبيها على كون تعلق النسبة بالمحكوم
اولى من تعلقه بالمحكوم عليه لما ذكره من الوجوه بخلاف ما ذكره المولى
الخيالي قوله وايضا النسبة التي هي الثبوت آه، حققه السيد السند
في بعض تصانيفه حيث قال ان المحمول لما اريد به مفهومه الذي يقتضي
الارتباط بغيره كان الاليق ان لا ينسب النسبة اليه قوله فاعتبار
التعلق بها يكون اولى، ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة
اولى يكون في التصديق ايضا اولى لانه يتعلق بالنسبة اولا وبالذات
وقد عرفت حال النسبة قوله الاول باعتبار كون الحكم النسبة
فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه قوله والثاني باعتبار
كونه ادراكا وقوعها آه. فمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك
الكيفية المثبتة للعمل قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات وان لم
يستقم المعنى فان الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية قوله لان
المعتقد هو نفس النسبة عند الحكماء او مجموع الطرفين والنسبة عند

الامام، وعلى كل تقدير لا يتعلق النسبة بالمعتقد تعلق الاسناد
بطرفيه الا ان يراد ما هو اعم من التعلق بنفس المعتقد سواء كان
هي النسبة فقط او المجموع او بجزئه على تقدير ان يكون المراد منه
المجموع، وحينئذ يراد بالجزء اما الطرفان او المحكوم به فقط او بمتعلقه
على تقدير ان يكون المراد منه النسبة ومتعلقها هو المنتسبان
والاول غير مراد لان الشئ لا يتعلق بنفسه الا ان يتكلف ويتعسف
والايرادات بما يتوجه عليه فافهم. قيل لو جوز هذا التعميم في ارادة التعلق
لما احتيج الى تاويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق لان تعلق
الادراك بالاعتقاد بناء على هذا التعميم صحيح لتحققه في ضمن التعلق
بمتعلقه هنا ويمكن ان يجاب عن هذا الايراد ايضا بان يراد بالمعتقد
ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة
او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة
فتبصر قوله اي قولنا الواجب موجود اه. اشارة الى ان ليس المراد
به النسبة التقييدية، والا لم يطابق الممثل قال المولى الخيالي
ح اي فحين كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق
بالقضية قوله اذ المتبادر اه. وذلك لانهم اذا عبروا عن الحكم الخبري
بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه فيقولون
مثلا في قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا
على العمل في الفقه، وهي من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له
فان معنى موضوع العلم ليس الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
قوله الى الكيفية العمل لظاهر ان يقول بكيفية العمل فان صلة التعلق هي
الباء فافهم قال المولى الخيالي وما يتوهم اه، منشأ ذلك التوهم هو ان
موضوع المسئلة وان جاز ان يكون مغايرا لموضوع العلم لكنه يجب
ان يكون راجعا اليه، وذلك بان يكون موضوع المسئلة نوعا من
موضوع العلم او عرضا ذاتيا له او نوعا من عرضه الذاتي والوقت ليس
براجع الى العلم فلا بد ان يكون موضوع الفقه اعم من العمل حتى يكون
موضوع المسئلة نوعا منه، فالمراد باول المسئلة بما اوله المحشي الفاضل
لا يندفع التوهم، فلا يرد ما ذكره بعض اصحاب الحواشي من ان موضوع
العلم اعم من موضوع المسئلة. فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل
عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله وليس موضوعه بعمل انه ليس بموضوع
يعمل بوجه من الوجوه المذكورة فافهم قوله كما ان قولهم النية في الوضوء

له، كلمة ما في مثل هذا المقام زائدة او موصولة والتقدير كما ثبت من انها
هذا. ولا يذهب عليك ان المراد من العمل هو فعل الجوارح لمقابلته بالاعتقاد
فعلى تقدير كون موضوع الفقه العمل يلزم تاويل هذه المسالة
ايضا فلا يرد ما قيل ايضا ان النية فعل القلب فيكون من قبيل العمل
فلا حاجة الى التاويل قال ثم انه ينبغي اه، قيل ينبغي ان يكون
اعم من قسمة التركة ليندرج في موضوعه التجهيز والتكفين و
قضاء الدين وتنفيذ الوصية وامثالها هذا. ويمكن ان يلزم
عدم كون هذه المسائل من الفرايض بل ذكرت في كتبه لمناسبة
وتلك تعميم المستحقين لنفس الميت والداين والموصى له فتامل.
قال وبالجملة اه يعني والحاصل ان التعميم في الموضوع لا يجوز
بل كل مسالة لا يكون موضوعها راجعا الى العمل باي وجه كان
يجب تاويله بما يرجعه اليه قال الشارح وتسمى فرعية وعملية
لانها فرع الثانية ثبوتا واعتدادا، اذ لا عمل بدون الاعتقاد
صحيحا ولان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى انه
لو لم يكن العمل مقصودا لم يكن العلم بها ملتفتا اليه وقد ظهر بذلك
وجه تسمية الثانية بالاصلية والاعتقادية. قال ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد المراد به ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق والا لم
يصح قوله وتسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل
بالكشف المتفرع على العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه
علم الشرايع والاحكام. وليس المقصود منه الاعتقاد بل هو تحصيل
الخلق هذا وقال تسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا
من جهة الشرع واستفاد تمام الشرع بان ينصب دلايل وامارات
تستخرج تلك الاحكام منها فتكون شرايع اي مشروعات من شرع بمعنى
سن وقيل في وجه تلك الاضافة انه شبه تلك الاحكام بموارد
الشاربة على ما هو المعنى الاصلي للشريعة قيل ومعنى انها لا تستفاد الا
من الشرع ان اشياء منها لا يستفاد من العقل ولا يجوز الثانية اي
لا يستفاد الا من الشرع فافهم. واما تبادرها الى الفهم عند الاطلاق
فبناء على ان نصب القضاة والحكام ليس الا لتلك الاحكام ليرجع فيها
دون الثانية قوله وليس شئ منهما مجرورا، بل كل منهما منصوب على انه مفعول
لا سم الفاعل المعرف باللام اعني المتعلق كما ان المعطوف والمعطوف عليه
الثانيين منصوبان، فيكون من قبيل عطف معمولين متفقين على معمولين

متفقين لعاملين مختلفين وقد صرح في شرح اللباب المعطوف على
والمعطوف الثانيين اذا كانا منصوبين يجوز العطف سواء كان
الاولان منصوبين اولا ومثل بقوله ان في الدار زيدا والحجرة عمرا
وقولك ان زيدا يلازم الدار وعمرو الحجرة فليس في قول الشارح
عطف المجرور على المجرور المتقدم حتى يكون من قبيل العطف على معمولي
عاملين مختلفين والمجرور مقدم كما قال المحشي واجيب عنه بوجهين
احدهما ان قوله بالثانية مجرور معطوف على الاولى باعادة الجار
للتاكيد لانه عامل فيه وثانيهما ان نسخة المحشي الفاضل كانها
لم يكن فيها الباء والا فامثال هذا المقال من ذلك الفاضل امر
عجيب فتامل قوله ويجوز ان يكون آه يجوز ان يكون تاييدا لعدم
كونه من قبيل العطف المذكور فافهم قال في التلويح آه
حاصله ان التعريف المستفاد من قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات
غير مانع لانه يصدق على مسئلة اصولية وهي قولنا الاجماع حجة فان حجية
الاجماع من مسائل اصول الفقه ثم يقال عليه ان التصديق بوجود
الموضوع والتصديق بثبوت قيده يجب ان يبحث عنهما في الفن والحجية
قيد الاجماع فكيف يبحث عنها في الفن لا يقال ما هو قيد هو الحجية المطلقة
وما هو حال هي الحجيات المخصوصة لانا نقول ح لا يوجد اشتراك المسئلة
بين الاصوليين وما قيل فان ما يجب ان يكون مسلم الثبوت هو وجود
الموضوع دون ثبوت قيده بل يجوز ان يكون هو من المسائل خلاف
ما صرحوا به ثم الا ترى انهم التجاؤا الى جعل قيد موضوع المنطق مطلق
الايصال او صحته فانظر ما ذكره بعض الافاضل هنا من مباديه
والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في كيفية افادة
الاحكام وكونه مشروطه وحكمه وسببه كما ان حجيته من مسائل الحجج هذه
الحيثية فافهم قال المولى والجواب ان هذه المسئلة آه وحاصله
انه كما ان هذه المسئلة حال كونها اصولية ليست من افراد المعرف
ليست مما يصدق عليه التعريف فان الحيثية معتبرة في التعريف فكانه
قيل والعلم المتعلق بالثانية اي بالاحكام الشرعية الاعتقادية من حيث
انها اعتقادية علم التوحيد والصفات فحجية الاجماع من حيث كونها مناطا
لاثبات العقايد الدينية من علم التوحيد والصفات واما من حيث كونها
مناطا لاستنباط الاحكام الشرعية فهي من علم الاصول لا من علم التوحيد
فبهذه الحيثية لا يصدق عليه التعريف فلا ينتقض منعا واجيب ايضا

بان

بان هذه المسئلة انما ذكرت في علم الاصول بطريقة المبادية وتكميل
الصناعة بما ليس منها لا لانها من مسائلها بل هي من مسائل الكلام قيل
ولما كان الظاهر ان لا يكون ذكره بطريق تكميل الصناعة ترك
المحشي هذا الجواب واقتصر على الجواب الاول هذا فليتامل قال بناء على
ان موضوع الكلام اه علة للاشتراك وحاصله ان هذا الجواب
مبني على ان يكون موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد الدينية واما اذا كان موضوعه ذات الله وصفاته و
لم يرجع البحث عن الادلة السمعية الى البحث عنهما فلا يتم هذا الجواب
وكذا القول بالاشتراك لان موضوع تلك المسئلة ليس ذاته ولا
صفاته تعالى قيل فالجواب حينئذ ان يقال مراده ان العلم المتعلق
بالاحكام الشرعية المتعلقة بذاته وصفاته من حيث الاعتقاد هو
علم التوحيد والصفات فكما ان المعرف لا يصدق عليها كذلك
لا يصدق عليها قال الشارح لما ان ذلك نبه بايراد الضمير في
الاول واسم الاشارة في الثاني على التفاوت بين علم الشرايع و
علم التوحيد حيث اورد ما هو موضوع للاشارة الى البعيد في الثاني
فاستفيد منه التعظيم له وكون ذلك اشهر مباحثه لا ينافي كون مباحث
الكلام اشهر مباحثه كما سيجيء لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما
عداهما لا ينافي كون الكلام اشهر مما عداه مع انه يجوز ان يكون
هذه المباحث اشهر وقت التسمية بهذا الاسم ثم يصير بعد ذلك
مباحث الكلام اشهر فيسمى به ايضا ثم كون مباحث التوحيد والصفات
اشرف من مقاصده حتى من مسئلة اثبات الصانع ايضا لان الوجود
انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف بصفات الكمال فاثبات
التوحيد والصفات اشرف على ان التوحيد نحي عنه الشرك الشايع
بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففايدته اجل ومن
هذا يستفاد وجه آخر لما اشار اليه الشارح بقوله اشهر مباحثه
عند من يقول بان موضوع الكلام ذات الله تعالى فقط فان
المبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث
التوحيد والصفات فتبصر قال اما عند من يقول آه تفصيل
لمفهوم المشار اليه ثم ود فع لتردد السامع هل له مباحث اخرى
وكون الموضوع اعم هو مذهب القاضي عضد الدين ومن تابعه

والمذهب الثاني هو مذهب سراج الدين الارموي القاضي صاحب المطالع قوله من حيث استناده الخ اه الظاهر انه لاحاجة الى اعتبار هذه الحيثية بل هو ليس على ماينبغي فان البحث فيه عن ذات الممكنات من هذه الحيثية راجع الى البحث عن ذات الله تعالى وصفاته وانما الواجب تعالى وذات الممكنات لا من حيثية الاستناد بل من حيث يتعلق به اثبات العقايد كما في المعلوم قوله او يجعل الوجود المطلق اي الموجود من حيث هو هو من غير كونه مقيدا بشئ فيتناول الواجب والممكن ولا يذهب عليك ان الفرق بين هذا المعنى والمعنى الاول ليس بمعقول بل الاول بعينه الثاني ووجه الظهور على هذين المعنيين هو انه يبحث في الكلام عن الجواهر والاعراض والامور العامة وليس تلك المباحث في الشهرة بمثابة مباحث التوحيد والصفات قوله او المعلوم وهو يتناول الموجود والمعدوم والحال ووجه الظهور حينئذ انه يبحث في الكلام عن المعدوم ايضا بانه ليس بشئ وعن الحال ايضا بانه ليس بمعلل قوله من حيث يتعلق به الخ اه وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى موجودة متعددة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة كما لا يخفى كذا في شرح المواقف قوله فلان الصفة المطلقة عندهم الخ اه قيل ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات قوله مطلقا اي سواء كان تلك الصفات ذاتية وجودية او سلبية او احوالا او فعلا الخ قيل ان الاعراض الذاتية من قسم العرض المعتبر في مفهوم الوجود كما هو المشهور والاحوال ليست بموجودات فكيف يكون لها اعراض ذاتية هذا فتفطن قوله هي الذاتية الوجودية وهي سبع او ثمان كالعلم والحيوة والقدرة الى غير ذلك قوله اذ الاحوال الخ اه بيان رجوع كل منهما الى الصفات ما دون الذاتية الوجودية والاحوال جمع حال وهي صفة قائمة بموجود لا موجودة ولا معدومة كالوجود فانه لو كان موجودا

سيالكوتي

لزم التسلسل وان كان معدوما لزم اتصاف الشئ بنقيضه وكل منهما ممتنع وكالاجناس للاعراض وفصولها فان كلا منهما ان وجد فلا بد من قيام احدهما بالاخر ليتاتى قيام الماهية الحقيقية عنهما وح يلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع عند المتكلمين وان عدم كل منهما او عدم احدهما يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وذهب الى الحال اكثر المعتزلة والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة وقد بسط الكلام في ذلك في المطولات اعلم ان القيد الاول اعني قوله صفة يخرج الذوات وقوله قائمة بموجود احتراز عن الصفات المعدومة وقوله لا موجودة احتراز عن الصفات الثبوتية وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات السلبية على ما حقق في موضعه فظهر ان حمل بعض المتاخرين مباحث الاحوال على مباحث الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ليس على ما ينبغي فتامل وقوله صفات غير وجودية اي راجعة الى الصفات الغير الوجودية وقوله وافعال صفات اه اي راجعة الى الصفات الوجودية الغير الذاتية وقوله والانبياء ونصب الامام صفتان فعليتان اي فالنبوة والامامة راجعتان الى الصفات الفعلية فثبت ان الكل راجعة الى صفة ما وليست صفة ذاتية وجودية قوله ونقل عنه اي الشارح ذكر الخ اه الغرض من هذا النقل تاييدان للكلام مباحث اخرى على مذهب من يقول بان موضوعه هو الذات فقط قوله منافاة فانه على ما نقل عنه يكون من المقاصد وعلى الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة لا يكون كذلك لا يقال ان هذه المنافاة لا تضر لان الكلامين ليسا لواحد لانا نقول ان ما ذكره من الحصر المذكور انما هو لتوجيه كلام الشارح فكانه سؤال القائل والجواب عن تلك المنافاة انه لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس البحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وان كان اليق بعلم الفروع من جهة رجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام من فروض الكفاية كما سيجيء في المبحث في القول الاتي نقلا عن شرح المقاصد فكونها من المسائل الفقهية بالنظر الى الاصل والحقيقة وكونها من مقاصد علم الكلام بالنظر الى

الظاهر والالحاق فلا منافاة فافهم قوله وفيه ان كون الامامة اه
ولا يذهب عليك ان حاصل ما قبل العلاوة ان الصفة المطلقة عندهم
هي الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الامامة من مباحث الصفات
وحاصل العلاوة انا لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا ان الصفة تشمل الذاتية
الوجودية وغيرها الا انا لا نم كون الامامة منها بل هي من الفقهيات
لان نصب الامام ليس بواجب على الله تعالى عندنا بل على المسلمين فيكون موضوعها
العمل ولا معنى لارجاعها الى صفة من صفاته تعالى وان امكن بتأويل ما
فلا يكون مباحثها من مباحث التوحيد والصفات مطلقا ايضا فلا يرد ما
اورده المحشي بل انما يرد ذلك لو كان علاوة بالنظر الى رجوع الكل الى
صفة ما فافهم قوله بالصفات المخصوصة وهي تسع الاولى ان يكون مجتهدا
في اصول الدين وفروعه الثانية ان يكون ذا رأي وتدبير الثالثة
ان يكون شجاعا وقد نسامحوا في هذه الصفات وقالوا يثبت الامام من
كان موصوفا بها اذا لم يكن موصوفا بها الرابعة ان يكون عدلا في الظاهر
الخامسة العقل السادسة البلوغ السابعة الذكورة الثامنة الحرية
التاسعة ان يكون قرشيا على ما حققوه في موضعه قوله من غيران
يقصد حصوطا من كل واحد فيكون فرض عين قال مع الاشارة الى دفع
ما يقال وحاصل ما يقال ان تدوين هذا العلم لم يكن في عهد النبي ولا
في عهد الصحابة والتابعين وكل ما هو كذلك ليس له شرف يستدعي
تدوينه فليس لهذا العلم شرف يستدعي تدوينه وكيف يكون له
شرف وقد ذمه الفقهاء وبالغوا في المنع عن الاشتغال به وطعنوا
فيه حتى قال الشافعي للمزني عليك بالفقه واياك وعلم الكلام فلان
يقال لك اخطأت خير لك من ان يقال كفرت وبعضهم قال انه اذا اوصى
العلماء لم يدخل فيهم علماء الكلام وحاصل الدفع منع الكبرى مستندا
بانه لم لا يجوز ان يكون اهمالهم لاستغنائهم عن تدوينه لما ذكر في
الشرح لا لعدم الشرف والعاقبة الحميدة وعلى ما قرره المحشي الفاضل
يكون منعا للملازمة في قوله ولو كان له شرف وعاقبة لما اهملوه وهو ظ
والحاصل ان كون شيء بدعة لا ينافي الشرف ولا يستحق الذم اذ من
البدع ما هو امر حسن لا سيما اذا مست اليه حاجة لم تكن في زمن
الصحابة والتابعين فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة
فقد يستدعي الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان
فيما سلف ذلك بل يكفي في زمانهم الارشاد بدون التدوين لقلة

الوقايع والاختلافات واما الجواب عن الطعن فسيجيء ان شاء الله تعالى
قال ولا في عهد الصحابة والتابعين قيل هذا انما يصح اذا لم يكن
ابو حنيفة رحمه الله من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى الكبرى
والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام هذا وعلى ما سيجيء من ان مالكا
رحمه الله من التابعين لا شبهة في ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى منهم وقد
صح في كتب التواريخ المعتمد عليها ان ولادة ابي حنيفة سنة ثمانين
ووفاته سنة خمسين ومائة وولادة مالك سنة اربع او ثلاث
وتسعين ووفاته سنة تسع وسبعين ومائة فقد صنف الامام
انه من التابعين الفقه الاكبر في الكلام فقوله والتابعين منظور فيه
وما نقله القائل عن الفتاوى السراجية من الاشعار فيه ما فيه والجواب
ان مراده رحمه الله من تدوين هذا العلم تدوينه مع تمهيد القواعد
والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه
باجوبتها على ما صرح به فيما بعد ومثل هذا التدوين لم يكن في عهد التابعين
لان احياء طريق السنة والجماعة كان في حدود الثلاثمائة من جهة
ابي الحسن الاشعري كما ثبت في التواريخ الصحاح قال لما اهملوه نقل
عنه لانهم هم الواضعون للاحكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك
ارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف
وعاقبة حميدة لفعلوه انتهى يعني ان الوضع كان في عهدهم ولم يكن
التدوين فعلم انه ليس للتدوين شرف قوله والاول اظهر فان فيه
مناسبة لفظية ومعنوية بين المعطوفين بخلاف الثاني فان فيه
مناسبة معنوية فقط قوله اي للاهتمام بغير الاختصاص اي للاهتمام
الذي حصل في غير الاختصاص بان لا يكون بسبب ذلك الاهتمام
الاختصاص والا فلا يصح التقابل لان الاختصاص لا ينافي الاهتمام بل
ومن جملة اسبابه كما قيل فان التقديم متى افاد تخصيص الحكم بالمقدم
كان شان المقدم عند المخصص اهم دون الحكم فيكون الاهتمام لازما
للتخصيص لزوما كليا دون عكسه اذ للاهتمام وجوه اخر وراء التخصيص
فلا يلزم من حصول الاهتمام حصول الاختصاص كما قيل في الله احمد وقد
حقق في موضعه ولقائل ان يقول ان كون هذا التقديم للاهتمام
عن الاختصاص منظور فيه فان الظاهر انه للاختصاص الاضافي اذ
الكلام في دفع ما يتجه من توهم ان الاستغناء لعدم الشرف والعاقبة
الحميدة فتامل قوله اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالنسبة الى المتوهم

قال لا عند بعض الشيعة المراد منهم الامامية ... فانهم قالوا بان نصب الامام واجب على الله تعالى ... في الكلام المتعلق بالاحكام الشرعية الا قضا ...

وفي بعض النسخ وقع الامر بالتأمل وقيل في وجهه ان الاختصاص الاضافي لما يصح هنا اذا كان المتوهم من اسباب الاستغناء وليس كذلك هنا وانت خبير بانه لا ريب لاحد في كون عدم النشر الفتن سببا للاستغناء عنه ولو سلّمنا ذلك الا انه لم لا يجوز ان يكون سببا جعليا ادعائيا السائل فالظاهر ان وجهه اشارة الى فائدة اعتبار الاختصاص اضافيا حقيقيا بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكره اصلا وهي دفع ما يقال كيف يصح الاختصاص هنا وله وجوه سوى ما ذكره فافهم قال الا يرى انه اه اقول تنوير لكون هذه الامور من اسباب الاستغناء عن التدوين ويجوز ان يكون تنويرا لنفي كون ما توهم سببا للاستغناء فتبصر قال الشارح الى ان حدثت اه هو متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يريدوا ذكرها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف ينساق اليه الذهن وهو فلم يدون اي لم يحصل التدوين الى ان حدثت الفتن بين المسلمين اه انتهى اقول قد عرفت ان المراد من التدوين ليس مطلق التدوين بل التدوين الخاص المتعارف فيما بيننا ولم يكن ذلك في زمن التابعين فضلا عن ان يكون في زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فالظاهر ما نبّه ذلك القائل الى التوهم فافهم وقوله فاشتغلوا اي اذا احدثت الامور المذكورة فاشتغل العلماء بالنظر والاستدلال على الوجه المتعارف من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد وكذا الامر في الاجتهاد والاستنباط فالنظر والاستدلال بالنظر الى علم الكلام والاجتهاد والاستنباط بالنظر الى علم الفقه قيل المراد بالنظر هو المقابل للاستدلال وهو التصور وكذا الاجتهاد غير الاستنباط اذ الاول للقاعدة والثاني للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فلا يرد ما توهم من التكرار ولا يحتاج الى الاعتذار بانه مغتفر في الخطب قال ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام الى آخره ان اصحاب الشافعي عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وعرفه ابو حنيفة رحمه الله تعالى بانه معرفة النفس

ما لها وما عليها فالتعريف المذكور ههنا باطل لعدم صدقه على المحدود ولزوم اتحاد المفيد مع المفاد ومبنى عدم الصدق انحصار معنى الفقه في معرفة الاحكام فافهم قال قلت المعرف ههنا اه يعني ان الفقه كما يطلق على نفس معرفة تلك الاحكام كذلك يطلق على المسائل المدللة بناء على ان حقيقة كل علم مسائله فلا نم عدم صدقه على المحدود وانما لا يصدق عليه لو كان المعرف هنا نفس معرفة تلك الاحكام كما كان المعرف ذلك في التعريف المشهور يعني قول الشارح وسموا ما يفيد اه وسموا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها بالفقه وقيد المسائل بالمدللة لانها هي المفيدة للعلم المذكورة المسائل نفسها ولما كان في افادتها للعلم المذكور خفاء بينه بقوله فان من طالعها اه المراد بمطالعة المسائل التي هي القضايا المعقولة تصور موضوعاتها ومحمولاتها ونسبتها الحكمية والمراد من الوقوف على الادلة النظر فيها والمراد بمعرفة الاحكام عن ادلتها حصول المعرفة بلا واسطة بالنظر في الادلة الاربعة ولذا خرج معرفة المقلد بالاحكام بسبب قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى الدليل كما صرح به في التلويح وههنا بحث وهو انه ان اراد بالمسائل المدللة مجموع المسائل والدلائل والحال انه لم يرد اطلاق اسم من اسماء العلوم على المجموع فحمل لفظ الفقه عند ذكر تعريف مفهومه على لفظ لم يطلق عليه غير معقول وان اراد نفس المسائل مقرونة بالادلة فاما ان يجعل سببية الادلة سببية المسائل توسعا او يجعل هذه السببية مقارنة بسببيتها من حيث المطالعة ويطلق عليها ما به يحصل معرفة الاحكام وهو خلاف الظاهر لان المتبادر من قولنا ما به يحصل ان يكون حصول المعرفة بذاته واما ان يراد حصول المعرفة بمطالعتها والوقوف على ادلتها وهو خلاف الظاهر ايضا ومقام التعريف لا يساعده واما ان يكتفي في الاطلاق بكونها شرائط للتصديق باعتبار تصورات موضوعاتها ومحمولاتها ونسبها فهذا ايضا اطلاق غير مشهور والمتبادر من كلام المولى المحشي ان المراد بها هو الاحتمال الثالث فعلى هذا يكون المعنى ان الفقه هي المسائل المدللة التي اذا طالعها احد ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها الا انك خبير بان حمل هذا المعنى على قولهم ما يفيد اه وارادته منه خلاف الظاهر لا يقال كلامنا

هذا كلام على السند الاخص اذ لنا ان نمنع سنداخر وهو ان يكون المرجح
من الفقه المعرف الملكة لانا نقول لا احتمال للملكة عند المحشي كما سيصرح
به فالسند منحصر عنده فيه فليتامل قوله نقل عنه وهذا القدر كاف
اه كما استشكل في صحة اطلاق الافادة بهذا الاعتبار على المسائل
المدللة ازال الاشكال بقوله وهذا القدر كاف اه قوله كما يقال
خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي اي بمضمونه وبالحكم الذي
هو جزوه بان يقال مثلا هذا خبر من ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل
خبر كذلك فهو صادق فهذا الخبر صادق فمن طالع خبر الرسول بذلك
الدليل حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا وما نحن فيه
كذلك فان المسائل المدللة تفيد العلم بمضمونها اي تفيد معرفة
الاحكام التي هي جزوها مع الادلة الملحوظة معها فلما ورد ان
يقال ان هذا القياس مشعر بان المراد بالمسائل هي الالفاظ الدالة
عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم في شيء من الاستعمالات عليها اراد
ان يدفعه فقال ومن البين في ذلك قولهم اه وحاصله انه لا يلزم
من كون المسائل مفيدة كخبر الرسول ان تكون الفاظا اذ من البين
في كون المعاني مفيدة قولهم معنى قولنا اه قوله على ما حققه الشريف
الجرجاني اه قيل ان جعل المعاني مما يحصل به الادراك حقيقة
لا يرضى به الشريف الجرجاني بل التحقيق عنده ان يكون المراد من
المقدمة الفاظا ويكون المعنى ان هذه الالفاظ في بيان هذه
المعاني وماذكره المولى المحشي فانما ذكره قدس سره على ان يكون
توجيها لا تحقيقا حيث قال بعد ذكر هذا الوجه ولا خفاء في كونه
تكلفا ويمكن ان يجاب عنه بان مراد المحشي على ما حقق الشريف
الجرجاني صلاحيته لكونه توجيها وليس المعنى جعله قدس سره
تحقيقا فتدبر قوله ثم يراد بالاحكام المعنى الاول اه وهي النسبة
الخبرية اما عدم ارادة المعنى الثاني فظاهر اذ يلزم حينئذ اضافة
المعرفة الى الادراكات واما عدم ارادة المعنى الثالث فلانه يلزم
ح استدراك قيد العملية وفيه انه لا وجه لتخصيص ارادة المعنى
الاول بالجواب الاول بل المراد على تقدير الجوابين الاخيرين ايضا
هو المعنى الاول فافهم قيل على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من
قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية من ادلتها
كمسائل الحكمة العملية واجيب بانه يمكن ان يراد بالادلة الادلة

الادلة السمعية فينتصر قوله ولذا ان نقول اه لان الاكثر عدم صدقه
على الحدود لان المراد منه المعرفة ايض وانما لا يصدق عليه لو كان المراد
بالاحكام الماخوذة في التعريف هي الاحكام الكلية لم لا يجوز ان يكون
المراد منها الاحكام الجزئية بقرينة اضافة المعرفة اليها فانها تستعمل
في الجزئيات ولا خفاء في ان الاحكام الكلية التي هي الفقه تفيد معرفة
الاحكام الجزئية بقرينة اضافة المعرفة اليها فانها تستعمل في الجزئيات
اذ تستخرج هي منها استخراج الاحكام من القوانين قيل ان الجواب
الثاني يخرج التعريف عن الفساد الا انه لا فائدة في اعتبار افادة
تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتامل قوله قيل
فيه اشكال لم يجة اه لان ما يحصل معرفته من الادلة بلا واسطة
هو الاحكام الكلية واما الاحكام الجزئية فمعرفتها تحصل من الاحكام الكلية
بالذات ومن الادلة بالواسطة ومعنى قولهم عن ادلتها حصول المعرفة
عنها بلا واسطة على ما صرح به في التلويح لا يقال هذا الكلام كلام
على السند الاخص لان ما يستفاد من قوله وقد يقال اه سندان
لانا نقول اذا كان للمنع سندان وابطل كل منهما لا يكون الكلام كلاما
على السند والسند الاخير باطل ايض لان المتبادر من قولنا ما يفيد
اه ان يكون بين المعرفة وبين ما يفيدها تغاير احقيقيا فالحمل على الاتحاد
بلا قرينة تكلف بارد لا يلتفت اليه سيما في مقام التعريف وكفى
على المتامل انه لا سند لهذا المنع غيرهما قوله ويمكن دفعه باعتبار
الواسطة وحاصله ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة من الادلة
التفصيلية يكون الاحكام الجزئية ايض ماخوذة منها بالواسطة و
اشار الى ضعفه بعنوان قوله ويمكن ووجه ضعفه ما عرفت من
كون المتبادر من قوله عن الادلة كونها ماخوذة عنها بلا واسطة
واجيب ايض بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا من ضمير يفيد فلا
اشكال قوله فذات التصديقات اه قيل فيه ان الحصول في الذهن
معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في
النفوس الانسانية لا تكون علوما وايض لا معنى لافادتها مع قطع
النظر عن حصولها فيها لحصولها فيها هذا فالظاهر ان ذات التصديقات
بعد كونها حاصلة في النفوس من غير اعتبار ملاحظة حصولها فيها
مفيدة وباعتبار ملاحظة حصولها فيها مفادة ومآله افادة
الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان حصولها في النفوس سبب

للاخطئه اذ لو لم يحصل لم يلاحظ كما ان علم زيد وقيامه به يفيده صفة
كمال ويكون سببا لكونه متصفا بصفة الكمال فافهم وما نقل عنه
من ان معرفة الاحكام من حيث كونها فقها مفيدة ومن حيث كونها معرفة
مفادة ففيه ما فيه فتأمل. وقد نقل المولى المحشي في الجواب عن بطلان
التعريف ان الاحسن ان يجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد
معرفة كل حكم حكم ومعنى الافادة حينئذ استلزام معلومية الكل
معلومية الجزء فتفطن. وقد اجاب عنه بعض الفضلاء بان مقتضى
تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل وليس كذلك
بل مع المبادي والموضوعات ففي التعريفات ارتكاب مسامحة بان جعل
التعريف بما هو المقصود الاهم فكانه اريد بتعريف الفقه بالمشهور
انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
فعدل الشارح الفاضل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة
وقال هو ما يفيد معرفة الاحكام اي يشتمل عليها الا انه من المحققين
جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة
مبنية على عد ما يشتد اليه حاجة العلم جزءا منه مبالغة في تلك
الحاجة. ولعله الاشبه بالحق. وبالاتباع احق فتبصر قوله وقد شاع
ان يقال كتبت علم فلان وسمعته. ولا يخفى عليك ان الظاهر ان المراد
من العلم هنا هو المعلوم فافهم قوله مما يأباه الذوق السليم قيل
ولذا قال الشارح في شرح التلخيص عند قوله وينحصر في ثمانية ابواب
ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
والقواعد قوله لكن يرد على اول الاجوبة فان المقلد الغير المجتهد اذا
طالع المسائل ووقف على الدلايل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل
عن ادلتها فيلزم ان يكون فقيها. قيل انما يرد ذلك لو كان الجواب الاول
معارضة وقد عرفت انه منع مع السند الاخص اذ لهذا المنع سند
آخر. فهذا الايراد ايراد على السند الاخص وهو غير مسموع. اقول ان
بالسند الآخر ان يكون المراد من الفقه المعرف هو الملكة فقد عرفت
انه لا احتمال لها عند المحشي الفاضل وان اراد به كون المراد من الاحكام
الاحكام الجزئية وكفاية التغاير الاعتباري في الافادة فكل منهما ليس
سندا لهذا المنع بل كل منهما سند لمنع آخر بعد تسليم كون الفقه المعرف نفس معرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية ومن طالع تلك المسائل ووقف على ادلتها
لتحصيل تلك المعرفة بتلك المسائل لا يكون الا مجتهدا واما المقلد فلا يحصل

له الا المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهته وانما يلزم ذلك
لو كان حصل له المعرفة عن دليل هذا. وفيه انه لا مانع من ان يعرف
المقلد الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فان ممن لم يبلغ
درجة الاجتهاد من يكون عالما قد تمكن من العلم بالاحكام عن الادلة
التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا على ما صرح به القاضي عضد الملة
والدين في شرح المختصر ونوره السيد السند قدس سره بقوله فان
الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها هذا وقد ظهر من ذلك
ان المراد بالمقلد عندهم ليس هو العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد
فقوله واما المقلد فلا يحصل له الا المعرفة المفادة بلا دليل ممنوع
قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شان المجتهد لانعقاد
الاجماع على انه يجب عليه العمل بمقتضى ظنه. فاذا حصل له من نظر في
امارة ظن بحكم جزم بوجوب عمله بمقتضاه بناء على انعقاد الاجماع
على ذلك. واما المقلد فظنه لا يفضيه الى علم اذ لم ينعقد اجماع
على وجوب اتباعه بظنه بل انعقد على خلافه. والحاصل انا لو اردنا
بالمعرفة غير اليقين وبالادلة القطعية او ما هو اعم منها لورد
الاشكال اذ لا فرق بين المجتهد والمقلد المراد في هذا المقام في
العلم بالاحكام عن الادلة التفصيلية القطعية بالاستدلال لكنا نريد بالمعرفة اليقين وبالادلة الامارات المفيدة للظن المفضي
الى العلم بالاحكام للمجتهد دون المقلد فيخرج علمه عن الحد فلا يلزم
فقاهته. ولذلك مزيد تفصيل في حواشي شرح المختصر للسيد السند
قدس سره قوله وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى
الفقه هي المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة
الظنية وهو فاسد لانه لا يرتاب عاقل في ان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع
مجتهدا وقد يورد ذلك بانه لو ادى راي المطالع المجتهد في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسئلة التي
ادى الى ما ادى اليه رايه اولا بمطالعتها مع دليلها لا يفيد له
وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكمها
يفيد اليقين به عن امارة ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا
ادى رايه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق كذا قيل. ولك ان
تقول في وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول ان كون المسائل

المدللة مفيدة لليقين عن الامارات معناه كونه بحيث اذا لحظنا
ووقف على ادلتها حصل له اليقين بالاحكام وذلك لاينافي كون
تلك المسائل حاصلة للمقلد مع كون علومها يقينية حاصلة من الامارات
اذ كون تحصيل هذه العلوم من شان هذا المجتهد لاينافي حصول معلوماتها
للمقلد فحين حصلت تلك المعلومات له يلزم فقاهته فلا يندفع
الايراد بهذا التوجيه على الجواب الاول فتدبر قوله وفيه ما فيه يعرف
بالتامل وجهه ان مطالعة المسائل لا تفيد اليقين بالاحكام سواء كانت
يقينية اولا بل المفيد له هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه
ما دام باقيا فاليقين باق فاذا زال زال اليقين كذا قيل ولك ان
تقول في وجهه على قياس ما سبق في وجه عدم تاتي التوجيه المذكور
في الجواب الاول ان كون المسائل يقينية باعتبار علومها وقد عرفت
انه يجوز للمقلد ان تحصل له المسائل التي علومها يقينية حاصلة من
الامارات وكون تحصيل العلوم من شان المجتهد لاينافي حصول معلوماتها
للمقلد فحين كون الفقه عبارة عن المسائل اليقينية لايندفع لزوم فقاهة
المقلد ايضا فلا يسلم التعريف عن الانتقاض منعا بخلاف ما اذا كان
عبارة عن التصديقات اليقينية الحاصلة من الامارات فانها لا تتجاوز
المجتهد الى المقلد وتحقيقه ان العلوم في الكيفيات النفسانية فتتشخص
بالاذهان القائمة هي بها بخلاف المعلومات فانها لا تتشخص بالاذهان
القائمة هي بها الا ترى انه لو تصور زيد وعمرو مفهوم الانسان فتصور
احدهما هو متصور الاخر بعينه واما تصورهما فليس كذلك على الا يخفى
وللقائل ان يجيب عن طرف القائل باعتبار قيد الحيثية اي المسائل اليقينية
الحاصلة من الامارات من حيث كونها يقينية حاصلة منها فليتامل قوله بل
فان الحاصل في الدليل من حيث انه متعلق الترتيب لا يكون الا استدلالا
واما الحاصل منه بالحدس فانه وان كان يصدق عليه انه حاصل
بالدليل الا انه لما لم يكن بهذه الحيثية والمتبادر في الحصول في الدليل
هو الحصول بالحيثية وكان الحمل على المتبادر واجبا في التعريفات عند
عدم القرينة المانعة خرج منه فخرج منه علم جبرئيل والرسول فانه وان
كان مستفادا من تلك الادلة لكنه بطريق الحدس بلا تجشم الاكتساب
فلا يسمى فقها عرفا لان الفقه موضوع للعلم الحاصل بالاستنباط و
اما علم الله تعالى بالاحكام فليس مستندا الى الادلة بل هو عالم بهما معا
غير مستفيد احدهما عن الاخر قطعا وما قاله العلامة من ان الادلة

على

على الاحكام الثابتة بها وحيث كان علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليها
في انفسها وجب استناده اليها فقد فرع بان الادلة امارات لا علل
حقيقية وايضا العلم بالمعلوم لا يجب ان يكون مستفادا من العلة لجواز
حصوله من شيء آخر فلا يكون علمه تعالى من الادلة لا بطريق الحدس
ولا بطريق الاستدلال فخرج بقوله عن ادلتها ولم يحتج في اخراجه
الى اعتبار قيد الحيثية وكذلك خرج به ما علم من الاحكام ضرورة من الدين
كوجوب الصلوة والزكوة والصوم فانه ليس جزءا من الفقه على ما ذهب اليه
السيد السند قدس سره وفيه بحث تجده في حواشي الحواشي الشريفية
على شرح المختصر وقيل علم الله تعالى ليس بداخل فان المراد بالعلم هو
الحادث ولك ان تقول انه غير داخل في التعريف الذي ذكره الشارح
لان لفظ المعرفة لا يطلق على علم الله تعالى فافهم وخرج بقوله التفصيلية
ما يقال في علم الخلاف من ثبوت الوجوب بالمقتضي وانتفائه بالنافي
على ما قاله التفتازاني وذلك كما يقال هذا الحكم ثابت بالمقتضي
وهذا اجمال تفصيله بهذه الاية او بهذا الحديث وقد اشار اليه
السيد السند قدس سره الى ضعفه في حواشي شرح المختصر بقوله ان
قلنا بافادته علما وقال قدس سره في الهوامش والحق انه ليس بدليل
اصلا ولا يفيد شيئا حتى يتعين المقتضي والنافي فذلك هو الدليل
قوله يقال تجشم في الامر اه ومنه قولهم شر الاخوان من يتجشم له
قوله لقد دلهم على النص بالايحاء اي لقد دلهم على ان ينص على الامر عليهم
بان اوحى اليهم وذلك بان يتوجهوا الى جناب القدس فيما اشتبه عليهم
فينكشف لهم قوله وهل يجب ولا فيه وجهان قال بعضهم يجب عند الحاجة
وقال بعضهم لا يجب قوله تعريف الاحكام للاستغراق قيل انه لا
يكون حينئذ تعريف الفقيه المستفاد من تعريف الفقه جامعا لثبوت
لا ادري عمن هو فقيه اجماعا فانه نقل ان مالكا سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ست وثلاثين منها لا ادري ودفعه الشيخ ابن
الحاجب في المختصر بان المراد بالعلم بالجميع هو التهيؤ له وهو ان يكون
عنده ما يكفيه في استعماله بان يرجع اليه فيقدر على الحكم وعدم العلم
في الحالة الحاضرة لا ينافيه لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او لعدم
التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا قوله فيكون المعنى الفقه
معرفة جميع الاحكام اه وليس علم الرسول بجميع الاحكام استدلاليا بل
بعضه حدسي فلا يصدق التعريف على علم الرسول قوله تدبر وجهه

الندبران الجواب الثاني لا يصلح جوابا في تعريف اصول الفقه وتعريف
الكلام اما في الاول فلان احكامه كلية لا جزئية فيها واما في
الثاني فلان العقايد الاسلامية شخصية لان موضوعها ذات الله
تعالى مثل الله عالم الخ وواحد الى غير ذلك فلا يتصور في كل منهما ان
يقال هو معرفة الاحكام الكلية المفيدة للاحكام الجزئية اما الجواب
بالنسبة الى الاول فيظهر بادنى تامل وواما بالنسبة الى الثاني فقد
قيل انه يمكن ان يكون مسائل الكلام ايض قواعد كلية مثل واجب الوجود
او مبدا العالم واحد عالم قدير فيكون العلم بهذه القواعد الكلية مفيدا
للعلم بالعقايد الجزئية مثل ان الله تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم واحد
الى غير ذلك واما قولنا محمد نبي فيؤول بانه واجب الوجود ارسله بالحق
وصدقه بالمعجزات وكون موضوع المسئلة كليا منحصرا في فرد لا يقتضي
شخصيتها هذا قيل والحق ان ذلك تكلف وقد حكم المحقق الدواني في
تعليقاته على حواشي شرح المختصر ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم
كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه
لا يتصور الا بوجه كلي فتكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد وهو
على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه اذ يلزم ان لا يتحقق عقايد جزئية
تستفاد منها هذا فليتامل قال الشارح لان عنوان مباحثه اه
اي كان عنوان مباحثه في كتب القدماء قولهم الكلام في كذا فيكون من
قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول
عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة فافهم وقوله ولانه
مسئلة الكلام الخ يعني ان تلك التسمية من قبيل تسمية الكل باسم
اشهر اجزائه فيكون مجازا ارساليا والمسمى به هو علم الكلام الا انه
اكتفي بالمضاف اليه كما في شهر رمضان ويقال الآن المسمى به هو الكلام
لانه لما كان موضوعا لبعض مسائله سمي به تسمية الكل باسم الجزء ايض
فان جزء الجزء جزء وقوله ولانه يورث قدرة على الكلام يعني انه من
تسمية السبب باسم المسبب لان الكلام مسبب للقدرة المسببة
للعلم قوله فيؤول الى كونه مورثا للقدرة يعني لا يكون وجها آخر في
المآل فقيل ان جعل مآل الوجهين واحدا توهم فان مآل الوجه الذي
ذكره الشارح هو تسمية السبب باسم المسبب ومآل الوجه الآخر تسمية
الشيء بلفظ يناسبه باسم ما يناسب ذلك الشيء وتوضيحه ان نسبة الكلام
الى العلوم الاسلامية كنسبة المنطق الى الفلسفة فانه كما ان للفلاسفة

علما نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا
سميناه كلاما على ما حققه السيد الشريف في شرح المواقف فسمي بالكلام
المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الرئاسة
ونفع المنطق بطريق الخدمة والالية وكانه نبه على ذلك بان نوع
المخالفة اللفظية بين الاسمين هذا واجيب عنه بانه ان اعتبر
الاشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث للفلاسفة
قدرة على النطق في علومهم كذلك الكلام مورث لنا قدرة على الكلام
في علومنا فمآل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك
الجهة فهو لا يصير وجها موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعني
الكلام والحاصل انه لو لم يعتبر ايراثه القدرة على الكلام لا يكون
لكونه بازاء المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في اسمائنا فعلى او
استمداد العلوم ليس مختصا بالكلام بل ذلك الاشتراك اقوى في
النحو والصرف لان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايض باعتبار
ما يعرض المبادئ فهما بهذه التسمية اولى منه فتامل قال الشارح
فاطلق عليه هذا الاسم اطلاق اسم السبب على المسبب فان الكلام
سبب لتعليم العلم وتعلمه فكان سببا للعلم في الجملة وكذا الوجه
الخامس والسادس من قبيل تسمية المسبب باسم السبب كما يظهر بادنى تامل
والوجه السابع من قبيل تسمية الشيء باسم جنسه والوجه الثامن من
قبيل تسمية الشيء باسم المشبه به فافهم وقد زاد بعض الفضلاء
اوجها غير ذلك الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه
بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقايد عنه فالرجوع الى هذا العلم
للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم للقاصرين عن الكلام الثاني انه
امتاز عن عقايد الحكماء بمطابقتها الرابع انه في مقابلة الصفقة
التي مدارها على السكوت فسمي بما يقابل السكوت الخامس انه في
افادة الاختصاص بالمبدا كلام الاختصاص بالمبدا فتفطن قوله
وهو محل بحث اي الاطلاق على غيره ثانيا محل بحث اذ لم يسم علم غير
التوحيد بالكلام وانت خبير بان ذلك لا يقتضي اه اذ قيد الاولية
لبيان ان هذا العلم استحق بهذا الاسم اولا لكونه اول ما يجب
لا للاحتراز عن الاطلاق ثانيا حتى يقتضي الاطلاق على غيره ثانيا فانما
اعتبر قيد الاولية لبيان ترجيح هذا العلم في التسمية بهذا الاسم على غيره
من العلوم لا لان له مدخلا في وجه التسمية فافهم قوله ولو لم يعتبر

آه . يعني اما اذا قيد فيكون كلا الامرين في موقعه لان المعنى المطلق
اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم به ولما
كان هذا غير مانع من ان يطلق على غيره ثانيا لكونه ثاني ما يجب
ان يعلم ويتعلم به اشار الى وجه عدم اطلاقه ثانيا بقوله ثم
خص به آه هذا وقد عرفت انه لا ضياع لكل من الامرين على تقدير
عدم التقييد ايضا فتامل قوله وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر
وجه التخصيص آه اقول في افادته لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ايضا
نظر وانما يفيده لو كان قيد الاولية معتبرا لمدخليته في وجه التسمية
حتى يقال لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يخص التمييز وقد عرفت انه
انما اعتبر لبيان ترجيح هذا العلم في تلك التسمية على غيره من العلوم فكونه
قوله فاطلق هذا الاسم عليه لذلك متفرعا على مجرد كونه مما يجب ان يعلم
ويتعلم بالكلام ويكون اسم الاشارة للاشارة اليه ولا شك ان
الكون مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام مشترك بينه وبين سائر العلوم
فلا يلزم ان يضيع ذكر وجه التخصيص على تقدير عدم التقييد ولا يلزم
ضياع قيد الاولية الاول لما عرفت من انه لبيان الترجيح فتبصر
قوله فالاولى ان يقال آه . ولما كان لقائل ان يقول يجوز ان يكون
هذا تعليلا لضياع ذكر وجه التخصيص فقط . واما علة ضياع قيد
الاول في الاول لما عرفت فلم يتعرض لها لظهورها قال فالاولى
دون ان يقول فالواجب قوله فلا حاجة الى قيد الاول قد عرفت ما
فيه قوله ففيه ما فيه . فان الدليل لا يطابق المدعى حينئذ فان انعدام
الشركة لا يستلزم هذا التقسير وانما يستلزم ضياع ذكر وجه التخصيص
على ما قال ولعل قوله فتامل اشارة الى انه يمكن ان يتكلف ويقال
ان انعدام الشركة لما استلزم الضياع المذكور وبطلان الضياع
المذكور يستلزم بطلان عدم التقييد فيلزم التقييد فكان انعدام
الشركة يستلزم التقييد فيكون المعنى انه تعليل لمعنى الفعل الذي في
حرف التقسير باعتبار استلزامه ضياع ذكر وجه التخصيص فافهم وقيل
ان هذه الحاشية اعني قوله هذا تعليل للفعل الذي في حرف التقسير
منوطة بقوله ولو لم يقيد به آه اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا
اذ لو لم يقيد به آه . والمحشي لما جعلها منوطة بقوله اذ لا شركة آه
وفسرها بقوله اي افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة آه
وقع فيما وقع . ولا يخفى انه بناء للفاسد على الفاسد فليتامل قال

قوله وفيه انه لو كان كذلك آه . يمكن ان يقال على مذاق المولى
الخيالي انه لما ذكر الوجه الصحيح لتسمية غير هذا العلم بالكلام انفهم
منه وجه تسميته به وذلك الوجه الصحيح هو كونه مما يعلم ويتعلم بالكلام
فانه مذكور في ... كون الكلام اول ما يجب ان يعلم ويتعلم من
العلوم بخلاف سائر الوجوه ثم تعرض لوجه التخصيص ببيان هذا الوجه
دون باقي الوجوه فتدبر قال الشارح ولانه انما يتحقق
غالبا فلا يرد ما قيل امتناع تحصيله بالتامل ومطالعة الكتب
غير ظاهر وقيل في دفعه ان المراد انما يتحقق نظرا الى ابتداء امره
على ما اشتهر من ان علم الكلام في ابتداء امره انما يتحقق بالمباحثة
وادارة الكلام . وفيه ان المناسب حينئذ صيغة الماضي فافهم
قال من غير خلط الفلسفيات وذلك بقرينة التقابل قال
والتسمية بالكلام لما وقعت منهم اه آه وانتشار التسمية فلا يرد
ما قيل ان التسمية وقعت من المتاخرين ايضا ولا يحتاج الى الجواب
بانه اراد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم لان المتاخرين
تبعوا القدماء في التسمية بالكلام واطلاق الكلام عليه فافهم
قال الشارح لما ورد به ظاهر السنة اراد بالسنة الطريقة
المحمدية التي تشمل الكتاب والسنة فلا يرد ما قيل تخصيص ظاهر
السنة بالذكر دون ظاهر الكلام غير ظاهر ولا حاجة الى الاعتذار
عنه بانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل
الحق باهل السنة والجماعة . ثم عبر عن الشريعة الشاملة لهما بالسنة
توطئة لذلك فتبصر . وقوله اعتزل تنحى جانبا وكذا تعزل والاعتزال
العزلي اعتزل مجلس الحسن . فذكر عن ينبئ عن عدم المحافظة على
استعمال العرب كما لا يخفى على من تتبع كلامهم . وكيفية اعتزاله على
ما قرره السيد السند قدس سره انه دخل على الحسن رجل فقال يا
امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة . يعني
الخوارج وجماعة اخرى يرجون الكبائر ويقولون لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . فكيف تحكم لنا ان
نعتقده فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء لا اقول
ان صاحب الكبيرة مومن ولا كافر . واثبت المنزلة بين المنزلتين و
اصر على ذلك فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه الى سارية
من سواري مسجد البصرة واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن

ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر وبيث المنزلة
بين المنزلتين قائلا ان المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح
فلا يكون مومنا وليس كافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ا
الخير. فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الاخرة الا
الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون
دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن اعتزل عنا واصل
فسمي هو واصحابه بالمعتزلة. وقيل انه لما قال واصل ما قال قال
عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا بالمعتزلة
وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن وقع بينه وبين عمرو نفرة
فاعتزل عمرو وترك قتادة واجتمع مع بعض اصحاب الحسن وكان
قتادة اذا جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة فسموا بذلك قال
اي الواسطة بين الايمان والكفر ويؤيده ما حكي ان عمرو بن عبيد
لما قال ان بين الايمان والكفر منزلة. قالت عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا
الكافر والمومن فبطل قولك فسمع ذلك سفيان الثوري فقال
عليكم بدين العجائز قال فان الفاسق مخلد في النار عندهم اي فلا
يكون تلك الواسطة التي اثبتوها هي الواسطة بين الجنة والنار
لا يقال ان كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي قولهم بالواسطة
بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن
يدخل فيها اولا حتى يحكم الله بما شاء. لانا نقول مقصود المحشي بقوله
لان الفاسق اه هو الاستدلال على ان ما اثبتوه لمرتكب الكبيرة ليست
هي الواسطة بين الجنة والنار والامر يتضح من قولهم بخلود الفاسق
في النار لا على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة بين الجنة والنار
كيف ومنهم من اثبت الاعراف ايضا كما يجي فافهم قال وقال بعض السلف
قيل هم حذيفة وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم الظاهر ان
الواو للحال والمقصود منه تاييد كون مرادهم بالمنزلة هي الواسطة
بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار وحاصله ان من السلف من
يثبت الواسطة بين الجنة والنار حيث يثبتون الاعراف فلا وجه
لتخصيص المعتزلة بهذا الاثبات حينئذ. وقيل انه لا مدخل له فيما
نحن فيه وانما انجر الكلام اليه فذكره استطرادا هذا وانت تعلم
انه مع امكان ان يكون له مدخل فيما نحن فيه لا يصار الى الحمل على

الاستطراد. وقيل ايضا يحتمل ان يكون ردا على المعتزلة في ذهابهم
الى خلود الفساق في النار بانهم كيف ينفون الواسطة بين النار
والجنة ويقولون بخلود الفساق في النار مع وجود الاعراف التي
اهلها من استوى حسناتهم مع سيئاته عنا من الفساق. وفيه
ان وجود الاعراف لا ينافي قولهم بخلود الفساق في النار اذ هي ليست
دار الخلد على ما قال اصحاب التفسير من انه على الاعراف رجال من الموحدين
قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم بما شاء
على ان منهم من ذهب وهو الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه لا يتساوى
الثواب والعقاب والا تساقط فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه
محال على ما في المواقف. على ان الزمخشري مع تصلبه في مذهبه والقول
بخلود الفساق في النار يثبت الاعراف لرجال من المسلمين لقصور اعمالهم
يحبسون بين الجنة والنار الى ان ياذن الله لهم في دخول الجنة فلا شك
انه يجعل اهلها غير الفساق. فالحاصل ان ثبوت الاعراف لا ينافي قولهم
بخلود الفساق في النار حتى يكون ردا عليهم. نعم ربما يشعر قوله لكن ما
ما لهم الى الجنة بكونه مسوقا للرد عليهم فانه ربما يمكن ان يكون قوله
لكن اه جوابا عن طرفهم بان ثبوت الاعراف لا ينافي خلود الفساق في
النار لانها ليست دار الخلد فتامل وقوله وقيل اهلها اطفال المشركين
مذكور استطرادا وكذا قوله وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل
اي زمانا لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يصل الدعوة اليهم وهم معذورون
لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهي عنه. وقالت المعتزلة انهم معذبون
بترك الواجبات فانهم يقولون بكفاية العقل في معرفة حسن الاشياء
وقبحها. لكن يرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال
قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر لانه الفرد الكامل فكانه
قال مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر مجاهر بل هو منافق اي كافر غير مجاهر
فلا يلزم من سلب احد قسمي الكفر عنه سلب الاخر حتى يلزم اثبات المنزلة
بين المنزلتين اي بين الايمان والكفر غاية ما في هذا الباب انه يلزم
اثبات الواسطة بين الايمان وبين الكفر بطريق الجهر وهي الكفر النفاقي
فان المنافق كافر غير مجاهر عنده. على ما يفهم من شرح المواقف لا يقال يجوز
ان يكون مراد المعتزلة من المنزلة ما قاله الحسن لانه يقال انه مناف
لدليلهم الاتي من الشارح حيث قال احتجت المعتزلة على مذهبهم بوجهين
الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن

وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه. وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق هذا فظهر ان مذهبهم غير مذهب الحسن فالاعتزال عن مذهبه. قيل انه يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل. فلا منزلة بين المنزلتين عنده. واورد عليه انه مخالف لما نقل عنه في الاستدلال على مذهبه من ان قيام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحرة لا يدخل يده فيه فاذا ادخل علم انه كان لا يعتقده. فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ليس بمؤمن ولا كافر مجاهر هذا فتامل قال الشارح لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي. قيل ووجوب العوض واللطف ايضا الثواب عندهم هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والعقاب هو المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب مقرونة بالاستحقاق عليها في شرح الطوالع واللطف كل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية كارسال الرسل ونعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الالام التي وصلت اليها وقال توغلوا يقال اوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وابعد كتوغل على ما في القاموس والتشبث التعلق والمراد بتشبثهم باذيال الفلاسفة دنائة شيمهم وسفالتها حيث بنوا امرهم على ما ليس من الاحكام والاتقان في شيء وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ. وقوله وشاع مذهبهم الى ان قال آه يريد كمال الشيوع والا فالشيوع لم ينته بعد. والاشعري ابو موسى من اليمن لانه ولد وعليه سعي منهم ابو موسى الاشعري رضي الله تعالى عنه والجبائي منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء. وفيها كورة بخوزستان. منها ابو علي وابنه ابو هاشم كذا في القاموس وقيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وقوله والثالث صغيرا قابله بالمطيع والعاصي لانه ليس بمطيع اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس بمامور. وقوله يثاب بالجنة اي فيها والا فالجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كما سيجيء قال لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم اي لا واسطة بينهما يخلد فيها اهلها مثلها. والا فلا مانع من ان يثبتوا الواسطة بينهما كما مر قال ينافي كونهما. فان مفاد الاضافة ان يحقق

الثواب والعقاب فيهما وحاصله ان قوله لا يثاب ولا يعاقب باطل والا يلزم ان لا يكون الجنة دار ثواب والنار دار عقاب واللازم باطل قال معنى كونهما آه. اي لا نم الملازمة لم لا يجوز ان يكون معنى كونهما آه. ولو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب ومستحقيهما لا بالنسبة الى كل من يدخل. قيل وحاصله حمل الاضافة على العرفي لا الحقيقي. فلا يرد ما يقال ان المقدمة الممنوعة كونهما داري ثواب وعقاب بمعنى ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب سواء كان اهلا للثواب والعقاب اولا. والتسليم ليس لهذه المقدمة هذا قيل ولو قال ولو سلم ذلك. فالذي نعرفه من الصغير كونه مثابا بالاستحقاق كما هو مذهبهم واما كونه مثابا بالتفضل والتكرم فلا مانع منه والحاصل ان كل من يدخل الجنة يثاب اما بعضهم فبالاستحقاق واما بعضهم فبالتفضل. وان كل من يدخل النار فهو يعاقب بالاستحقاق لكان اظهر واولى ولا يخفى هذا فتدبر قال وقد نص المعتزلة آه تابيدا لما ذكره في حيز التسليم قال فالمراد بقوله آه. اي اذا كان اطفال المشركين يدخلون الجنة فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا ومستحقا للثواب والا فالدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قال كما يدل عليه السياق فان الكلام في انهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي وذلك الوجوب متفرع على الاهلية والاستحقاق قال ونسبة الدخول الى نفسه اشارة الى انه يجب على الله ادخاله فكانه يدخل باختياره لاستحقاقه قال وقس عليه فدخلت النار يعني معناه دخلت النار مستحقا لها لكون الاثم فيه وتفرعه على الكفر والعصيان ونسبة الدخول الى نفسه يقال لو كان المعنى دخلت النار مستحقا يلزم ان يكون دخول الناس في النار مطلقا شاملا للدخول بالاستحقاق وبلا استحقاق ويكون قوله مستحقا للاحتراز عن الدخول بلا استحقاق وليس للناس دخول في النار بلا استحقاق ويجاب عنه بان القيد الاحترازي انما يقتضي كون المحتمل الاخر محتملا عند العقل لا وقوعه والفساد فيه لا في كونه محتملا عند العقل على انه ذهب بعض المعتزلة الى ان اطفال الكفرة في النار مع آبائهم فافهم قال ذهب معتزلة بصرة آه لما قيل ان الاشعري قد اطال المسافة على نفسه في الزام الجبائي اذ يمكن الزامه بان يقول

ان الاصلح بحال العباد ان لا يخلق او ينسلب عنه العقل ولا يقع
عنه معصية وان يكون فى غاية العلم وجود ذلك يوجب ثبته هر
اشار الى دفعه بذلك وحاصله ان مقصود الاشعرى الزامه
على مذهبه الذى هو ماذهب اليه معتزلة بصرة وهو لا يتم الا
فى مادة الصغير والعاصى. وذكر المطيع لتوسيع الدائرة وارخاء
العنان وقال بعض الفضلاء قد اراد الله تعالى ظهور الحق وما عليه
اهل السنة والجماعة عليه وَالا فلم يكن ابهت واجبا على الجبائى
كيف وله ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظه
اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان امانة الاخ
الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح
لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله
كان فى نسله صلحاء فكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح
لكثير فات الاصلح وَتعقب بانه غير تام على مذهبه ايضا اذ هو
يقول بوجوب اعطاء ماهو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح
فى حقه لاجل اصلح آخر بالنسبة الى شخص آخر ظلم فى حقه يجب
تنزيهه الله عنه وَانما يتم ذلك لو قرر على مذهب معتزلة بغداد
وَبعضهم دفعه بان الجبائى لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع
واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ماذكر بل الواجب عنده اللطف على
الله تعالى امر آخر سوى وجوب الاصلح عندهم الا ترى ان صاحب
المواقف جعل اللطف اولا والاصلح رابعا من الامور التى اوجبوها
على الله تعالى فتامل قال وقالوا تركه بخل وسفه، نقل عنه لانه
ان علم الله بما هو انفع للعبد فى دينه وتركه يكون بخلا وان لم
يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما هذا وَانت خبير بانه على هذا
المناسب ان يقول تركه بخل وجهل فتدبر قوله ترك الواجب فيمن
مات صغيرا لا فيمن مات عاصيا لان ماهو الواجب على الله هو تعريضه
للثواب وتكليفهم به وقد حصل فيمن مات عاصيا والكفر انما حصل
له بارادته وقدرته على ما قالوا الا انه يلزمهم ترك الواجب فيمن مات
صغيرا لعدم تعريضه للثواب وعدم تكليفه، لا يقال يرد عليهم من
مات كافرا لم يصل اليه دعوة نبى فانه قد ترك فى حقه ماهو الواجب
عليه لانه يقال تعريض الثواب لا يتوقف على ارسال الرسل عندهم
فان العقل كاف فى معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها عندهم

وبعثة

وبعثة الانبياء لطف منه تعالى نعم يرد عليهم من مات مجنونا
فافهم قوله تامل اشارة الى ماذكر فى بيان مذهب معتزلة بغداد
من وجوب الاصلح فى الدين والدنيا بمعنى الاوفق فى الحكمة
الازلية وتدبير نظام العالم سواء كان انفع للعبد فى الدين فقط
او فى الدين والدنيا معا ولا يكون انفع فى شئ منهما هو ما
ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم وهو مخالف لما حققه المحقق
الدوانى فى شرحه للعقايد العضدية حيث قال ولا يخفى ان
مرادهم بالاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث
الكل كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام العالم واعترض على معتزلة
بصرة وبغداد معا بان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالالام و
الاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او ينسلب عنه عقله بعد بلوغه
ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده
فى النار وانت خبير بان ورود هذا السؤال على معتزلة بغداد ينبئ
عن كون مرادهم من الاصلح فى الدين والدنيا معا الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل وانما الفرق بين ما ذهب اليه معتزلة
بصرة وما ذهب اليه معتزلة بغداد ان الفرقة الاولى خصوا الاصلح
بالاصلح فى الدين فقط وَالفرقة الثانية عمموه فقول الفاضل
المحشى ولا يرد عليهم شئ لا يخلو عن شئ فتفطن قال وهم الاشاعرة
اى هو ابو الحسن الاشعرى ومتابعوه وهو ابو الحسن على بن اسمعيل
ابن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال ابى بردة بن موسى
الاشعرى صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف
ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى طريقة النبى عليه السلام والصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وتبعه من تبعه فسموا بذلك او
فلا يرد تسمية الماتريدية ايضا بذلك لانه بعد تسميتهم وكذلك ان
يجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه اول من سن ابطال مذهب
المعتزلة واحيا ما وردت به السنة وان كانوا مخالفين له فى بعض
المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لا يخرج تلميذه الاستاذ
ابو اسحق الاسفراينى بذلك عن متابعته قال ابى منصور الماتريدى
هو محمد بن محمد بن محمود تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى
تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفة مات بسمرقند
سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة قال وغيرها كمسئلة الاستثناء

في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا
احد منهما الاخر الى البدعة والضلال كما هو شان اهل الهدى من
ذوي الالباب والله اعلم بالصواب قال الشارح ثم لما نقلت
الفلسفة اه. الفلسفة في اللغة اليونانية هو التشبه بحضرة واجب
الوجود في العلم والعمل ثم سميت حكمة على ما قيل وقد ذكرنا من نقلها
وكيفية نقلها في الحواشي الداودية في المنطق. والخوض الدخول في الباطل
واللهو على ما فسره الزمخشري في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا
وقوله وما نقل عن السلف كقول ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز
الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة. وقوله ايضا من طلب
الدين بالخصومات فقد تزندق. وكقول الامام مالك لا يجوز شهادة
اهل البدع والاهواء. قال بعض اصحابه اراد باهل الاهواء اهل
الكلام على اي مذهب كانوا. وكقول الشافعي رحمه الله لو يعلم الناس
ما في علم الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد. وكقوله
ايضا لان يلقى الله تعالى عبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من
ان يلقاه بشيء من الكلام. ومن كلامه ايضا اذا سمعت الرجل
يقول الاسم هو المسمى او غيره فاشهد انه من اهل الكلام ولا دين
له الى غير ذلك. وقد اشبع الكلام في ذلك المولى الشهير بطاش
كبري زاده في موضوعات العلوم قال الشارح فانما هو
للمتعصب اه. قيل حاصل المنع عن الكلام على اربع طوائف. الاولى
من هو متعصب يقصد به ترويج مذهبه. فيحرم لذلك عن تحقيق
الحق في مطالبه. والثانية من لم يرزق الفطنة وسلامة الطبع
لتحصيل اليقين. فنظره في مباديه يفضي الى التشكيك في قواعد
الدين. فعليه ان يتسم بسمة العاجز. ويتدبر تدبر العجائز
والثالثة من هو معوج الدين. مخطئ طرق اليقين. فغرضه
من الاشتغال بمقاصده. التمكن من ابطاله ورده. والرابعة من
يتوغل في الخوض في الحكمة. فيقع في ظلمات الفلسفة. ويعجب
بفكره ورأيه. والمحق من وزانه قال الظاهر ان المقول مجموع ما
في الكتاب لانه لا قرينة تدل على التخصيص ولان مقول اهل السنة
فقط هو مجموع ما في الكتاب من حيث هو مجموع لا قوله حقائق الاشياء
ثابتة فانه مقول غيرهم ايضا فيحتاج الى التاويل الذي ذكره الفاضل
المحشي. قال بعض الفضلاء والقول باحتمال ان يكون المقصود بالنقل

مجموع

مجموع ما في الكتاب من العجايب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية
اذ ليس هو مقصودا بالنقل كما لا يخفى وقوله فيما بعد والالهام ليس من
اسباب المعرفة عند اهل الحق فبناء ما بني على هذا الاحتمال كالترقيم
على الماء والتمسك بالخيال هذا ويجاب عنه بان المراد من مجموع ما في
الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقولا لقوله قال اهل الحق
لا المجموع بحيث لا يشذ منه كلمة. وقوله خلافا للسوفسطائية لا
يصلح ان يكون مقولا لقولهم لكونه حالا عن مقول القول اي قالوا ذلك
حال كون ذلك القول مخالفا للسوفسطائية. وكذلك قوله والالهام
ليس من اسباب المعرفة اي قالوا واسباب العلم منحصرة في الثلاثة و
الحال ان ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم. وما يجيب عن اباء
قوله والالهام ليس اه بانه يجوز ان يكون قوله عند اهل الحق للتاكيد
فلا يدفع الاباء كما لا يخفى فافهم قال قد يفتح الباء اي يجوز ان يفتح
الباء في تعريف الحق لرعاية المذكورة مع ملاحظة الحيثية وقابلية
الحق والصدق لكن الباء ههنا مكسورة اذ يمنع عن فتحها قوله واما
الصدق اه وقوله وقد يفرق اه فكانه ازال به توهم كونها
مفتوحة ههنا الا ان مراده يجوز ان يفتح الباء ههنا حتى يرد ما قيل
يجوز فتح الباء في هذا المقام ينبئ عن غفلة من جوزه كل الغفلة
فافهم قوله اي حيثية المطابقة اي مطابقة الواقع للحكم في تعريف
الحق كما يشعر به قوله حتى يتميز عن الصدق ولو كان مراده بالمطابقة
مطابقة الواقع للحكم ومطابقة الحكم للواقع كما قيل لكان الانسب
ان يقول حتى يتميز احدهما عن الاخر. تم اخر الكلام وهم ما قيل
فتدبر قوله ان الفرق بينهما بما هو من جهة شيوع الصدق اه لا
من جهة تغاير المفهومين اعتبارا كما يؤذن به فتح الباء. والا لقال
واما الصدق فهو الحكم المطابق ولا يذهب عليك ان كون الفرق
بينهما منحصرا في جهة شيوع الصدق في الاقوال خاصة هو الظاهر
من سوق الكلام ولا يعدل عن الظاهر ما لم يحوج الى العدول شيء
وليس هنا ما يقتضي العدول بل هنا ما يوجب اجراء الكلام على ظاهره
فلا يرد ما قيل ان بيان كون الصدق شايعا في الاقوال خاصة دون
الحق لا يستلزم كون الفرق منحصرا في جهة الشيوع فقط. بل يجوز ان
يفرق بينهما بجهة تغاير المفهومين اعتبارا ايضا فعدم ملايمة قوله واما
الصدق اه ليس بمسلم هذا على ان لنا ان نقول المراد انه لا يلايمه مجموع

القولين فتفطن قوله وليس بهذا الاعتبار ولو كان الباء فيما يشتق مفتوحا لكان الفرق المذكور سابقا هو الفرق المبين بقوله وقد يفرق آه فيكون في الكلام لغوا فافهم قوله واما اعتبار المطابقة جواب عما يقال لم لا يجوز ان يفتح الباء باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيها لم لا فرق بينهما بين مفهوميهما لا ذاتا ولا اعتبارا فلا ريب في ملايمة قوله واما الصدق آه وكذا في ملايمة قوله وقد يفرق آه فاجاب بانه لا قائل بهذا الاعتبار فتامل قوله تامل الاشارة الى ان المراد بقوله الاشارة في الشيوع مع الخصوص ان الاشارة ليست بمجرد الشيوع فانه لا ينافي الشيوع في غيرها ايض كما في الالفاظ المشتركة بل الشيوع المخصوص بالقول فيكون الاطلاق باقيا في غيره من غير شيوع فيه، ومبنى شيوعه فيه يجوز ان يكون ما سيذكر في تعريفه من ان الانباء آه، واما الحق فقد يستفاد من السوق ان اطلاقه على كل واحد من الاربعة على السواء في الشيوع فتدبر قوله ولما كان المنظور اولا في اعتبار المطابقة آه معنى كونه منظورا اولا في ذلك الاعتبار انه لما نسب المطابقة الى الواقع واعتبر فاعليته صريحا في ذلك الاعتبار كان منظورا اولا بخلاف الحكم، فانه وان اعتبر فاعليته للمطابقة ايضا بناء على ان مقتضى المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين الا انه لما كان ضمنا لا صريحا كان منظورا ثانيا ولذا قيد بقوله اولا وفرع عليه الاعتبار الثاني. واعلم ان الواقع ونفس الامر عبارة عن معنى واحد، ومحصله هو الشيء المعتبر في نفسه مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر، ومعنى كون الشيء موجودا في الواقع ونفس الامر انه موجود في حد ذاته ليس وجوده ومحققه متعلقا بفرض فارض واعتبار معتبر، مثلا الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلا او فرضها او لم يفرضها قطعا، وهو اعم من الخارج مطلقا فكل موجود في الخارج موجود في الخارج الواقع، ونفس الامر بلا عكس كلي ومن الذهن من وجه لامكان اعتبار الكواذب كزوجية الخمسة هنا فيكون موجودة في الذهن لا في الواقع ونفس الامر ومثل ذلك يسمى فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما معا ومثلها ذهنيا حقيقيا على ما حققه السيد السند قدس سره في حواشي المطالع. وتوضيح ان النسبة التي دل عليها الكلام اما بالثبوت او بالانتفاء لا بد ان تتحقق مع قطع

النظر عن حصولها في الذهن واعتبارنا اياها فتلك النسبة من هذه الحيثية هو الواقع ونفس الامر، والحاصل ان الواقع ثابت ومتحقق قطعا فناسب ان يعتبر في تسميته بالحق الذي هو بمعنى الثابت اللغة ان ينسب المطابقة الى الواقع ويعتبر فاعليته لها صريحا فتكون هذه التسمية من قبيل تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا قوله وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء على الشيء آه، قال في القاموس الصدق بالكسر والفتح ضد الكذب، وقال في الكشاف الكذب الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به، فيكون الصدق هو الاخبار بالشيء على ما هو به. فلا يرد ما قاله بعض المتاخرين من ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد هنا. وكاني بك وانت لا تحتاج الى تصوير كون الحكم في ذلك الاعتبار منظورا اولا والواقع منظورا ثانيا قوله باي معنى كان اي من المعاني الثلاثة للحكم فافهم قوله محل كلام فان الانباء صفة الحاكم المتكلم او صفة الكلام لا صفة الحكم باي معنى كان، ولعل وجه التامل هو انه يجوز ان يكون الانباء مبنيا للمفعول بمعنى كون الشيء مخبرا عنه ولا جرم هو صفة الحكم على انه يمكن ان يقال انه مبني على التسامح فان انباء المتكلم يستلزم كون الحكم مخبرا عنه كما افاده السيد السند قدس سره في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى من انه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما سيجيء تفصيله قبل. ويمكن ان يقال في وجه كونه محل كلام ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه. ووجه التامل انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به على ان مدلول الكلام في نفسه هو الصدق واما الكذب فاحتمال عقلي لان دلالة الالفاظ ليست قطعية على ما بين في محله فتبصر قوله بخلاف ما قيل اي بخلاف ما قاله السيد السند قدس سره في اوائل حواشي شرح المطالع فانه لا يفيد وجه تسمية ذلك المسمى بخصوصية الصدق. فلا يكفي ما ذكره في وجه التسمية اذ التمييز يحصل بتسميته بالوضع مثلا ايض وانما قال اولى لان القائل ان يقول التسمية بالصدق اصطلاحي وما ذكره قدس سره يصلح وجها لاصطلاحهم واتفاقهم على ذلك

وتعيين الطريق ليس بلازم فافهم قوله وقد عرفت ما فيه وهو ما
ذكره بقوله لكن اتصاف الحكم الخ قوله ان فيه ردا وحاصل الرد
ان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه كون الحكم مطابقا بالفتح
ولا شك انه وصف للحكم. ولما كان لقائل ان يقول لو كان وصفا
للحكم لصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق في الحقية فيقال حكم
حق اجاب بقوله الا انه مركب الخ قال كذا افاده الشارح في نظائره
حيث قال في شرح التلخيص في جواب الاعتراض على تعريف الدلالة
بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
بان الدلالة صفة اللفظ والفهم ان كان مبنيا للفاعل فهو صفة
السامع وان كان مبنيا للمفعول فهو صفة المعنى واياما كان
فلا يصح حمله على الدلالة وتفسيرها به. وجوابه انا لا نم انه ليس
صفة للفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ وانفهام المعنى
من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في
الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ
كالدال وفهم المعنى من اللفظ وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاق
منه الا بالرابط مثل ان يقال اللفظ منفهم منه المعنى الا ترى الى
صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف
بالدلالة. وهذا مثل قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل
انتهى. فالمراد بنظائره هو تعريف الدلالة وتعريف العلم قال وقيل
الافاضل الخ المراد منه هو السيد السند قدس سره فانه
رد ما ذهب اليه الشارح في حواشي شرح التلخيص واشبع الكلام
في ذلك في حواشي المطالع. وذهب الى انه من المسامحات التي لا
تلبس المقصود. اذ لا اشتباه في ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف
الفهم والانفهام. ولا في ان ذلك الفهم والانفهام من اللفظ
انما هو بسبب حالة فيه. فكانه قيل هي حالة اللفظ بسببها يفهم
المعنى منه. وكانهم نبهوا بالتسامح على ان الثمرة المقصودة من
تلك الحالة هي الفهم والانفهام فكذا ههنا. وفيما نحن فيه ايضا
لا اشتباه في ان الحقية صفة الحكم بخلاف مطابقة الواقع ولا
اشتباه ايضا في ان مطابقة الواقع للحكم انما هي بسبب حالة في
الحكم فكانه قيل هي حالة للحكم بسببها يطابقه الواقع لكن
الشارح حذف الحالة تسامحا تنبيها بذلك على ان الثمرة المقصودة

من تلك الحالة هي مطابقة الواقع اياه فاعرفه قال فالمعنى ههنا الخ
سواء حمل على ما ذهب اليه الشارح المحقق او على ما ذهب اليه السيد
السند قدس سره. وتخصيصه بالاخير ليس له وجه ظاهر قال
قوله ومعلوم ان هذا المعنى الخ يعني انه كما ان الحقية صفة الحكم
لا ريب في ان كون الحكم بحيث يطابقه الواقع صفة له ايضا قوله والا
اي وان لم يحمل الكلام على هذه المسامحة. كذا نقل عنه قوله لكن على
هذا يكون المنظور الخ اي كما كان المنظور اولا هو الحكم في اعتبار
المطابقة من جانب الحكم فيفوت المناسبة المذكورة في تسمية حقا
وكونه منظورا اولا حينئذ لكونه مذكورا اولا اي قبل الواقع وانت
خبير بعدم وروده وان كان ما ذكرته لك في وجه كونه منظورا
اولا على ذكر منك فتفطن فائدة افاد بعض الفضلاء ان الفائدة في
وصف الاعتقاد بمطابقته للواقع افادة تحققه وعدم بطلانه
واما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه فهي المبالغة في ثبوته
بحيث صار مستحقا لان يعتبر الحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في
الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع في الحق مبالغة لتسمية
الصدق فهذا الفرق من جملة وجوه اختيار الحق على الصدق قال المص
حقائق الاشيا ثابتة قيل لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب
العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق اي بان الشيء شيء في حد ذاته
مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به هذا فتامل فيه قال الشارح
حقيقة الشيء وماهيته لم يقتصر على الحقيقة بل عطف عليها الماهية
عطفا تفسيريا تنبيها على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية
وعدم الفرق بينهما. ولو فرق لكان الفرق بينهما اقل يدل عليه قوله
وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور. قال صاحب التجريد وتطلق
غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود انتهى
يعني ان لفظ الماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل من الشيء لا مع
اعتبار الوجود او العدم مثل المتعقل من الانسان والذات و
الحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود معها مثل
الماهية الموجودة في الاعيان حتى لا يسمى الذي في الذهن ذاتا
وحقيقة بل يسمى ماهية. فلا يقال حقيقة الانسان الا باعتبار وجوده
في زيد وعمرو مثلا هذا فتح حمل قوله وقد يقال الخ على انه قد
يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء وجعله تنبيها

تم عصام

ن

على ان حمل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه
ما ذكره بقوله فان قيل آه ويحتاج في دفعه الى تكلف ذكره بعنوان
قوله قلنا بخلاف حمله على معنى الماهية فقد ابعد هذا. آه اقول وفي
كون هذا الحمل بعيدا محل تامل فليتامل. اعلم ان المشهور ان الماهية
مشتقة عما هو بالحاق ياء النسبة. قيل لو قيل بانها ماخوذة عما
هي لكان اقل اعلالا. وبعد في صحة الحاق ياء النسبة على قاعدة
اهل اللغة نظر. ولا يوجد له نظير. واظن انه منسوب الى لفظ ما
واصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر
فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية. ولما يجاب عن السؤال
بكم كمية هذا يرد عليها ان كون النسبة الى ما مائية فيقتضي كون النسبة
الى دنيا دنيائية او دنياهية لا دنياوية فقط. لا يقال هذا صادق
آه. حاصله ان التعريف منتقض منعا اذ يصدق على العلة الفاعلية
وهي ليست ماهية لمعلولاتها. وذلك لان الالفاظ في الباء السببية
والضميران للشيء فالمعنى الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك
ان العلة الفاعلية سبب لكون الشيء شيئا. فان الانسان مثلا
انما يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة
ان المعدوم لا يكون ممتازا فضلا عن ان يكون انسانا لما قرروا
لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلة الماهية ماهية لمعلولاتها
وذلك باطل قال لانا نقول الفاعل آه. حاصله مناقضة تقريرها
لا نم صدق التعريف على العلة الفاعلية. وانما يصدق عليه لو كان
المراد بها ما به الشيء ذلك الشيء بمعنى ما كان بسببه نفس الشيء ذلك
الشيء. وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون المراد بها ما بسببه الشيء موجود
في الخارج. اما على طريقة الاشراقيين القائلين بان الماهية مجعولة
فبان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع
الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به فانهم ذهبوا الى
ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع
ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد تستتبع
الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا
عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها وهو الضوء
المخصوص وليس هنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعله الشمس متصفا
بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفه به ويقول وجد الضوء

محصله

بسبب الشمس واما على طريقة المشائين القائلين بان الماهية
ليست مجعولة فبان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود
لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية فانهم قالوا الاثر الا
هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية
متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث
هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية
بان يجعل الماهية ماهية. فعلى كل تقدير اثر الفاعل هو الشيء الموجود
في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود. وما قاله في حكمة العين و
الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل لزم
من الشك في وجوده الشك في كون الانسانية انسانية. بل تاثيره
في وجودها فقط فهو بمعنى انه لا تاثير له في كون الماهية ماهية بل تاثيره
ليس الا في كونها موجودة حقيقة او اعتبارا لا انه ليس له تاثير فيها
اصلا. وان اردت ثبت فيما قررناه لك فارجع الى مواضعه من كلمات اولى
التحقيق من المعقوليين قال لا ما به الشيء ذلك الشيء اه ليس اثر الفاعل
الا نفس ماهية ذلك الشيء او ثبوتها او وجودها في الخارج واما كون
الماهية ماهية فليس بجعل جاعل سواء كانت الماهية بسيطة او
مركبة لما مر نقلا عن حكمة العين. لا يقال يلزم على هذا ان لا يتمايز
الماهيات بعضها عن بعض فانه لا تمايز في المعدومات لانا نقول
عدم التمايز فيها انما هو في الخارج لا في انفسها. فان الماهيات ممتاز
بعضها عن بعض في انفسها على ما حقق في موضعه. ولا مجال للنزاع
في هذا. وانما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى
الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود
فاندفع ما قال بعض الفضلاء ايضا ان هذا الجواب انما يستقيم
على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة. واما على مذهب من قال
ان الماهيات مجعولة فلا. اذ قد عرفت انه لم يذهب احد الى ان
الماهية مجعولة في كونها ماهية على ما حققه اهل التحقيق فقول
المحشي الفاضل اذ الماهية ليست بجعل جاعل بمعنى ان كون الماهية
ماهية ليس بجعل جاعل فتامل في ذلك حق التامل ولا تقنع بالعماء
قال فان قلت الشيء بمعنى الموجود آه. حاصله ان ما ذكره من السند
لا يصلح للسندية لانه لا بد في دفع السؤال المذكور اذ يصير معنى التعريف
ح ما به الموجود ذلك الموجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية

قوله لم لا يجوز ان يكون بمعنى آخر، وهذا اعم من الموجود ولئن سلمنا
ذلك ففرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك
الموجود فمعنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود وهو الفاعل، ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء
الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز عما عداه وهي الماهية ولا
مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هذا الموجود الممتاز بل
تأثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما مر، قيل سبب الشيء
مغاير للشيء ولا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية
واجيب بان هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في
كونه ذلك الشيء الى غيره، وهذا كقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه اذ
لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما، بقي ان لقائل
ان يقول ان اريد بلفظ الموجود الماهية من حيث هي هي فلا يكون
الكلام على تسليم كون الشيء والموجود بمعنى واحد لان من قال
بالاتحاد جعل معناهما الماهية من حيث انها موجودة وان اريد
الماهية من حيث انها موجودة فالماهية الموجودة بسبب الفاعل
لانها عبارة عن مجموع الماهية والوجود وانضمام احدهما الى الآخر
بسبب الفاعل فالمجموع بسببه فكون ذلك المجموع ذلك المجموع
بسببه فليتأمل قوله اي بما ذكرنا من ان معنى قوله آه، الاانسب
ان يقال اي بما ذكرنا من الانتقاض بالفاعل والاندفاع بالفرق
فافهم قوله تأمل، لعل وجه التأمل اشارة الى وجه عدم صحة رجوع
الاول وهو ان الضمير الثاني محمول على الاول والذات لا يحمل على الماهية
بل الامر بالعكس لا يقال في الكلام تقديم وتاخير لانا نقول قد صرح
في كتب النحو بان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم المبتدأ
على الخبر فافهم قال فلا يتوهم الاشكال لان الضميرين يحمل احدهما
على الآخر بالمواطأة وظاهر ان العلة الفاعلية لا تحمل على معلولها بالمواطأة
قال لكن ينتقض ظاهر التعريف اه، نقل عنه واما باطنه فيمكن تصحيحه بكون
ما عبارة عن الذاتي انتهى، وانت خبير بانه تكلف، وقيل انما قال ظاهر
التعريف لان مآله هو ان الماهية امر لا يحتاج في كون الشيء ذلك الامر
الى غير ذلك الشيء والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها به
سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون
ذلك الامر علة لثبوته لها سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها،

عليهم

سيالكوتي

عبد الحكيم

مثلا

مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ لكونه ضاحكا
اعني التعجب، ويقال ايضا ان قوله ما به الشيء هو هو معناه ما به الشيء
هو اي الشيء هو اي نفس الشيء الذي عبر عنه بالموصول وذلك لا
يصدق على العرضي مثلا لا يصدق على الضاحك انه شيء به الانسان
نفس الضاحك لان نفس العرضي لا يكون نفس الذاتي فتامل قوله
واما باطنه وان امكن تصحيحه بجعل هو هو آه، يشعر تقريره بان
قوله وجعل الى آخره اشارة الى فائدة الحمل الظاهر مع ترجيح
الوجه الاول على الوجه الثاني بعد تصحيحه وسيصرح بذلك فيما
بعد، ولا يذهب عليك ان الظاهر ان يكون قوله وجعل آه ردا
لما قاله بعض اصحاب الحواشي من ان هو هو علم في الاتحاد والباء
متعلقة بالاتحاد المفهوم من هو هو، والمراد من الاتحاد هو الاتحاد
في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف
لا على الفاعل ولا على العرضي كما لا يخفى، ووجه الرد انه خلاف
المتبادر والاصطلاح لان المتبادر من قوله هو هو الاتحاد بالذات
لا الاتحاد في المفهوم، وكذا الاصطلاح على ما نقل عنه فلا يرتكب
في مقام التعريف لوجوب الاحتراز فيه عن مثل هذا التكلف مع
وجود الوجه الصحيح المبني على المتبادر السالم عن النقض وهو كون
الباء للسببية ورجوع الضميرين الى الشيء على انه يرد عليه مع
كونه ارتكابا بالخلاف المتبادر انه يلزم ان يكون الحد ودماهية
المحدود يصدق عليه ما به يتحد الحد ويرد عليه ايضا ان هو هو
علم في اتحادهما فلا يرتبط به الشيء بل يكون زائدا فتدبر قال
ولو مثلنا في التعريف اه، قيل عليه ان هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد
كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزلة اسم واحد وعرفوه
باللام فقالوا الهو هو فاخذ بهما فيه اشارة الى كمال الاتحاد
المعتبر ههنا، فلا يجوز حذف احدهما، وقيل ايضا ان الضمير الاول
صيغة الفصل لافادة ان ماهية الشيء ليس الا الشيء فافهم
قال الشارح كالحيوان الناطق للانسان لا يخفى على من تتبع كلام
القوم في تحقيق جواب ما هو ان ماهية الانسان امر مجمل لو فصل
ينحل الى الحيوان الناطق فعلى هذا يمكن تصور الانسان بدون الحيوان
الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل الا ان يقال
المراد ان يقال المجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله لكون

التفصيل خارجا عن الماهية، الا ترى انه لا يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق بل بالانسان واما الجواب عن قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق فبوضع مفصل المهية موضعها لضيق العبارة فتدبر، وقوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب ذكره بعد ما تم تعريف الحقيقة جمعا ومنعا وقد اورد مثال المحدود من افراده للتوضيح زيادة التوضيح فان ذكر مقابل الشئ يوضحه لكمال الايضاح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء، فما توهم من ان قوله بخلاف مثل الضاحك لاخراج العرضي عن تعريف الحقيقة توهم فان القيد الاحترازي يكون جزءا من التعريف فتبصر قال اى بالكنه صرفا للمطلق الى الكامل، والغرض منه دفع ما يرد على ظاهر العبارة من لزوم كون الذاتيات ايضا من العوارض فانه يمكن تصور الشئ بدونها بالوجه فقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن آه بيان لسبب تقييده بذلك التفسير كما نقل عنه من قوله فلو لم يقيد بهذا القيد لدخل الذاتي في العوارض لان التصور بالوجه يمكن بدون الذاتي كما يمكن بدون العرضي فلا يكون تعريف العرضي اعنى ما يمكن تصور الشئ بدونه مانعا، قيل المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها ايضا مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يبقى الاجزاء داخلة فيها، واجيب عنه بان مقصوده بقوله بخلاف مثل الضاحك بيان مغايرة الماهية لعوارضها لكون بعض العوارض عارضة لنفسها كالمفهوم والكلي فبين مغايرة الماهية لعوارضها واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد يستفاد من التعريف بحمل الباء على الية التامة قال فيرد عليه ما يستفاد آه اى اعترض على قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه بانه يستفاد منه ان العرضي ما يمكن تصور الشئ بدونه فانه فرع عليه قوله فانه من العوارض فاذا كان العرضي ذلك يكون الذاتي بخلافه اعنى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد على تعريف الذاتي المستفاد منه انه منتقض منعا لانه يصدق على اللوازم البينة بالمعنى الاخص انه لا يمكن تصور الشئ بدونها لان تصور ملزومها مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما ينتقض تعريف العرضي بها جمعا لانها من العوارض فعلى هذا فالمناسب ان يقول يرد على تعريف العرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص فينتقض جمعا الا انه اطال المسافة في اختيار الاستفادة لافادة ان

اللوازم البينة واردة على كل تعريف من تعريفي الذاتي والعرضي فينتقض احدهما جمعا والاخر منعا ومندفعة عن كل منهما، فعلى هذا يكون ضمير يرد راجعا الى كل واحد منهما وان كان خلاف الظاهر فافهم قوله يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا آه اى اشارة الى معرف مساو للعرضي كما يشعر به كلمة من، فانها تقتضي ان يكون ما ذكره بعض العوارض والبعض الاخر منها هو مما لا يمكن تصور الشئ بدونه كاللوازم المذكورة فلا يكون المستفاد ايضا معرفا مساويا للذاتي بل يكون اعم منه لشموله لبعض العوارض ايضا، وما قيل من ان قوله فانه من العوارض دليل لكون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه وكون الضاحك والكاتب من قبيل العوارض انما يستلزم كونهما من قبيل ما يمكن تصور الانسان بدونه اذا كان مفهوم قولنا ما يمكن آه مساويا للعرضي او اعم مطلقا منه، تمهد به التامل الصادق فانا كان مساويا له او اعم مطلقا لا يجوز صدق ما لا يمكن آه على اللوازم لانها من قبيل العوارض فلا يجوز كون مفهوم ما لا يمكن آه اعم من الذاتي لصدقه على اللوازم ففيه ان كون قوله فانه من العوارض دليلا لكون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن آه محل بحث، بل هو دليل لكون مثل الضاحك والكاتب مغايرا لماهية الانسان واشارة الى ان عوارض الشئ مغايرة لماهيته فتدبر قوله اقول بل المعنى آه، ترقى في المنع بانه لا يجوز ان لا يكون معرفا اصلا فضلا عن ان يكون معرفا مساويا بل يجوز ان يكون مسوقا لاثبات ان مثل الضاحك والكاتب ليس ماهية الانسان هو هو هذا، والظاهر ان مقصوده من هذا القول تعريض للمحشي الفاضل بان ما نقل عنه قاصر في المقام، وانت خبير بان ما ذكره من الترقي مستفاد من ظاهر قوله بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف كما لا يخفى، فاعرض عن ذكره حذرا عن توضيح الواضح واما ما ذكره في الحاشية فلما كان فيه نوع خفاء آه ذكره قوله بطريق التعريف بمعنى بحيث يصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لا يخلو عن خفاء ما خصه بالذكر فتبصر قوله واقول بعد تسليم الاستفادة آه، يعني وانا اجيب عن ذلك الورود بجواب غير ما اجاب به المحشي الفاضل لانه يرد عليه احد المتضايفين بالنسبة الى الاخر كالاب والابن اذ مفهوم كل واحد منهما لا يمكن تعقله بخصوصه الا مع تعقل مفهوم الاخر، وكذا الملكات بالنسبة الى الاعدام فان

الاعدام انما تعرف بملكاتها كالعمى مثلا وهو عدم البصر فتصور العمى
موقوف على البصر ولا يختلجن في ذهنك ان ذلك يرد عليه ولا يرد
على ما ذكره المحشي الفاضل في الحاشية فانه يرد عليها ايض الا انه قد
اكتفى في النقض المذكور بمادة لكفايتها فيه وهذا معنى قوله كما يرد على
ما في الحاشية ايض وقد اجيب ايضا بان لفظة ما في قوله ما لا يمكن
آه عبارة عن المحمول بقرينة ان المقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول
ومادة اللازم البين المحمول غير متحقق فلا يرد النقض باللوازم المذكورة
لان مادة النقض لا بد وان تكون محققة لا يكتفى فيه بالاحتمال العقلي
فافهم واجاب بعضهم ايض بان معنى عدم امكان تصور الشيء بدونه
ان تصوره اما نفس تصور الشيء او جزء تصور الشيء وانت خبير بان فيه
شوب استبعاد بالحدود اذ الذاتي اما نفس الشيء وهو النوع او جزؤه
وهو الجنس او الفصل فيتصور . واجيب ايض بان المراد بالتصور هو التصور
بطريق الكسب لا انه مخصوص بالتصور التفصيلي بل بصورة الكسب
اجيب بوجوه اخر ايض . لكن كل واحد منها لا يخلو عن شيء قال ان المستلزم
لتصور اللازم آه . وحاصل هذا الجواب ان معنى عدم امكان تصور
الشيء بدونه انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه
سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات او لا بان
يكون ملحوظا تبعا . وهذا التصور ليس الا تصور ذاتياته فلا يمكن
بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق
الاخطار والا لورد ما اورده المحقق الطوسي وهو انه لو استلزم
تصور الماهية تصور لازمه لزم ان ينتقل الذهن من كل ملزوم الى
لازمه وهكذا اذ كل ملزوم له لازم فيلزم اندفاع الذهن من كل
لازم الى آخر حتى يحصل فيه جميع اللوازم الواقعة في تلك السلسلة
بل جميع العلوم والتصديقات المتعلقة بتلك اللوازم وذلك باطل
قطعا سواء كانت تلك اللوازم متناهية او غير متناهية واما اذا كان
استلزام تصور الملزوم تصور لازمه ربما اذا تصور الملزوم وكان
ملحوظا بالقصد مخطرا بالبال فلا يلزم انتقال الذهن من كل ملزوم الى
لازمه ثم الى لازم لازمه لجواز ان يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن
اللازم فلا يكون ملتفتا اليه قصدا فلا يلزم من تصور الملزوم تصور
لازم اللازم فلا يستمر اندفاع الذهن من كل لازم الى لازم آخر فيمكن
تصور الملزوم بدون اللازم في الجملة كما اذا لم يكن الملزوم متصورا

قصدا

قصدا وبالذات فعلى هذا لا يصدق تعريف الذاتي على اللوازم المذكورة
فيكون مانعا ويصدق عليها تعريف العرضي فيكون جامعا قال بخلاف
الذاتي فانه لا يمكن تصور الشيء بدونه مطلقا سواء تصور قصدا او
تبعا فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرضي كما قررنا قوله وفيه
بحث نص عليه في تلك الحواشي ايض آه اي وفي كون المستلزم لتصور
اللازم هو تصور الملزوم بطريق الاخطار فقط بحث منصوص عليه
في حواشي المطالع ايض وتحقيق ذلك يحتاج الى تفصيل وهو ان
المحقق الطوسي قد تمسك فيما زعمه من ان تصور الملزوم يستلزم تصور
لازمه القريب بان اللزوم هو امتناع الانفكاك ومتى امتنع انفكاك
العارض عن الماهية لا بوسط يكون ماهية الملزوم وحدها مقتضية
له فاينما يتحقق ماهية الملزوم يتحقق اللازم فمتى حصلت في العقل حصل
ثم اعترض على نفسه على سبيل المعارضة او النقض الاجمالي بانه لو
استلزم تصور الماهية تصور اللازم لزم المحال كما قررناه آنفا ثم
اجاب عنه بان المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم بطريق الاخطار
على ما مر فورد عليه ان الدليل الذي تمسك به يدل على ان مطلق تصور
الملزوم يستلزم تصور اللازم لان الماهية اذا كانت وحدها مقتضية
له كان حصولها في العقل كافيا في حصوله فاشتراط الاخطار في الاستلزام
ينافي ما اقتضاه دليله . ولعله نص عليه في حواشي المطالع هو ما
ذكرته لك من الوارد . ويمكن ان يكون المراد ما ذكر فيها ايضا في
جواب ما ذكره ذلك الامام اعني المحقق الطوسي . وهو انا لا نم انه اذا لم
يكن بين اللازم والملزوم وسط كان ماهية الملزوم وحدها
مقتضية للازم اذ لا يلزم من عدم الوسط بينهما في التعقل ان لا يكون
بينهما واسطة في نفس الامر فلا يلزم من انتفاء الوسط ان يكون الملزوم
وحده مقتضيا للازم اقتضاء عقليا بحيث اذا حصل الملزوم في
العقل حصل لازمه فيه . وان سلم انتفاء الواسطة واستقلال
الماهية بالاقتضاء كان الواجب اتصاف الماهية باللازم في الذهن
وليس يلزم منه ان يكون ذلك اللازم متصورا فان المثلث متى حصل
في العقل كان متصفا بمساواة زواياه للقائمتين . وربما لم تكن المساواة
معقولة فليتأمل قال وايض فلان تصور اللازم غير آه . وحاصله
انا لا نم ورود اللوازم المذكورة على تعريف الذاتي المستفاد من تعريف
العرضي المذكور فان معنى قولنا ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه ما

لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدون ان يتصور في زمان تصور ذلك الشيء، وذلك لا يصدق الا على الذاتي فان تصور الشيء بالكنه ليس الا تصور ذاتياته فلا بد ان يكون تصور ذاتيات الشيء في زمان تصور ذات الشيء واما تصور اللازم فلا يكون في زمان تصور الملزوم لان تصور اللازم تابع لتصور الملزوم، واذا كان زمان تصور كل منهما مغايرا لزمان تصور الاخر يصدق عليه انه يمكن تصور الملزوم بدونه لانفكاكه عنه في زمان تصوره ولا يصدق عليه تعريف الذاتي المستفاد، واما ما نقل عنه في الحواشي فسيجيء ما فيه قوله لان تصور الملزوم معد، فيه انه اراد انه معد حقيقة فهو باطل لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي معدات على سبيل التشبيه، نص به السيد السند قدس سره في حواشي الرسالة، فهو لا يفيد اذ قد يجوز اجتماعهما فيرد نقضها على تقدير الاجتماع هذا ولك ان تختار الشق الاول وتمنع قوله وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم قوله والا لما جاز بقاؤه آه، فيه ان تصور الملزوم لا يستلزم تصور اللازم مطلقا بل تصوره بتعاقلا يقتضي بقاء تصور اللازم بقاء تصور الملزوم، على انه لا ينفك تصور اللازم من حيث هو لازم عن تصور الملزوم فافهم قوله ثم ان تحقق معنى اللزوم آه كانه قيل اذا كان تصور الملزوم معدا لتصور اللازم فلا معية فكيف يكون بينهما لزوم فاجاب بما ترى، ولقائل ان يمنع ذلك التحقق ويقول ما تمسك به من توهم الدليل يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وتوهم المعرف ما يستلزم ذهول عن الفرق بين اللازم في الشيء وبين اللازم للشيء فتبصر قوله قلنا معناه آه، وحاصله ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم على ما صرح به الشارح المحقق في شرح المقاصد في بحث الاضافة، وليس معنى اللزوم ان تصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم حتى ينافي كون تصور الملزوم معدا لتصور اللازم قوله ولقائل ان يقول آه، لا يخفى عليك ان تغاير زماني التصورين هو المستند لمنع صدق تعريف الذاتي المستفاد على اللوازم المذكورة فمنعه خارج عن قانون الادب الا ان يقال ان هذا المنع راجع الى دليله بان

ان الدليل الدال على ذلك التغاير انما يتم لو كان تصور الملزوم معدا لتصور اللازم، وذلك غير ثابت في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لم لا يجوز ان لا يتوقف لازم على ملزوم اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهومها، وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها او لا يتوقف شيء منهما على الاخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا من غير ان يتوقف احدهما على الاخر والا لبطل المعية، والحاصل ان التلازم منحصر في العلة والمعلول، او بين معلولي علة واحدة، فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغايرا لزمان تصور اللازم، وعلى تقدير الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم، فالحاصل ان الجواب الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين ايضا فافهم قوله فان تمسك آه فان تشبث مذهب الى تغاير زماني التصورين بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين لكونه بسيطا يرد عليه ان الحال في تصور الكل كذلك اذ الماهية وذاتياتها شيئان، مع انك قد اعترفت بان زمان تصوريهما واحد على انه يمكن ان يقال ان النفس اذا توجه نحو الملزوم حصل تصور اللازم ايضا من غير توجه اليه بحكم اللزوم فافهم قوله تامل اشارة الى ما يقال من ان الذاتي ان كان تمام الماهية فليس هناك شيئان، وان كان جزء الماهية فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا خارج عنه كزمان تصور العرضي والحاصل ان المغايرة بين الماهية وذاتياتها ليست الا بالاجمال والتفصيل على ما قالوا بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان المغايرة بينهما بالذات فتبصر قوله والاولى في الجواب ان يقال آه، وحاصله ما ذكره السيد السند قدس سره في حواشي شرح المختصر وهو ان الذاتي سواء كان تمام الماهية او جزءها لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء الماهية بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها واعتبر ذلك في الثلثة اذ يمتنع توهم ارتفاع الواحد ذهنا وخارجا مع بقاء ماهيتها هناك ولا يمتنع تصور ارتفاع الفردية مع بقائها وان امتنع تحقق الثلثة فيهما منفكة عنها، فالمحال ههنا هو المتصور دون التصور اما في الذاتي فكلاهما محال وعلى هذا فالذاتي ما لا يمكن

ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه ولا يكون
هو مفهوما حاصلا فيه فيدخل فيه الماهية اى الذات اذ يمتنع
تصور ثبوتها عقلا بل خارجا ايضا قبل ثبوتها فيه ويدخل الجزء
ايضا اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل بدون الجزء واما العرضى
فهو ما يمكن ان يتصور حصول الذات فى الذهن بالكنه ولا يكون
هو حاصلا فيه فيدخل فيه اللوازم على ما قرر والسر فى ما قررنا
للذاتى رفع الذاتى رفع الذات بعينه فامتنع توهم الانفكاك
فاذا قدر عدمه وفرض انعدامه فى مرتبة العقل لكان ذلك الفرض
بعينه فرضا لعدم الذات فيه بخلاف اللازم كالمتضايف فان
ارتفاعه مغاير لارتفاع ملزومه وان كان مستلزما له ذهنا
وخارجا فامكن تصور الانفكاك والحاصل ان الذاتى تصور
الماهية بدونه محال كما ان المتصور كذلك واما اللازم فتصور
الماهية بدونه غير محال وان كان المتصور محالا وهذا كما قالوا
فى الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض
محالا واما الجزئى فالفرض والمفروض كلاهما فيه محال قال و
هذا القدر يكفينا اه اى وهذا القدر من الانفكاك وهو كون
تصور اللازم غير زمان تصور اللازم وان لم يكن بين الزمانين
فصل يكفينا فى الفرق بين الذاتى واللازم وان لم يكف ذلك فى
قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق بل يجب فيه
الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففى هذا اشارة
الى دفع ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم و
حاصله ان الانفكاك المصادم للزوم هو الانفكاك بمعنى الانفصال
لا المغايرة بالزمان كذا قيل وفيه شئ يظهر بادنى تامل قال
ان اريد الامكان الخاص اه اى ان اريد بالامكان فى قوله مما
يمكن اه الامكان الخاص وهو سلب الوجوب والامتناع الذى
يعبر عنه بسلب الضرورة عن جانبى الوجود والعدم وهو الشائع
فى الاستعمال ولذا قدمه المحشى يلزم جواز تصور الكنه بالعرضى و
هو باطل لما قد تقرر ان العرضى لا يفيد معرفة كنه المعروض و
حقيقته وان اريد به الامكان العام وهو سلب الضرورة عن
احد الجانبين فهذا المعنى حاصل فى الذاتى ايضا وذلك لانه كما
يصدق على العرضى ان تصور الانسان بدونه واجب وكل واجب

ممكن

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتى ان تصور الانسان
بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام والحاصل ان
الامكان العام صادق على كل من الوجوب والامتناع فلا وجه
لاثبات الامكان فى تعريف العرضى ونفيه فى تعريف الذاتى حينئذ
فانه يصدق على كل من الذاتى والعرضى انه ما يمكن تصور الشئ
بدونه كما لا يخفى وقد نقل عنه على قوله فهو حاصل فى الذاتى
ايضا لانه يصدق عليه سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرف
الوجود انتهى وقيل الظاهر اسقاط قوله اعنى طرف الوجود لانه ينافى
ورود السؤال ظاهرا اذ الامكان المأخوذ فى تعريف العرضى على
تقدير كون العرضى المراد منه الامكان العام ما يكون الضرورة
مسلوبة عن طرف العدم هذا فتامل قال وجوابه اختيار الاول و
منع الملازمة اه اى الاول يعنى لا نم الملازمة المذكورة وانما يلزم
ما ذكرته على اختيار الوجه الاول لو كان الباء فى قوله بدونه للسببية
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون للملابسة فاللازم ح جواز تصور
كنهه مع العرضى بان يكون مقارنا له اذ المقابل لقوله بدونه
ح هو معه لا به فمعنى الامكان حينئذ ان تصور الانسان بالكنه
مقترنا بغير العرضى وتصوره معه ليسا بضرورين ولا استحالة
فى هذا المعنى فانه يجوز ان يتصور الشئ بالكنه بحيث يلزم تصور الامور
العرضية كما لا يخفى فعلى ما قررنا لا يرد ما اورده بعض المحققين
ان هذا الجواب انما يتم لو كان الباء فى قوله بدونه للملابسة اما
لو كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه
فالسؤال باق فافهم قال ولو سلم اه اى ولو سلم كون الباء
للسببية وكون المقابل لقوله بدونه قوله به لا معه لكن لا نم
الملازمة المذكورة ايضا وانما يلزم ذلك لو كان الامكان معتبرا
بالنسبة الى القيد وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر بالنسبة الى القيد
والحاصل ان الملازمة المذكورة مبنية على امرين احدهما كون
الامكان معتبرا بالنسبة الى القيد اعنى بدونه والثانى كون الباء
للسببية فان سلم احدهما فلنا ان يمنع الاخر ولما كان الظاهر
هو اعتبار الامكان بالنسبة الى القيد قدم منع كون الباء
للسببية على منع اعتبار الامكان بالنسبة الى القيد ومن زعم
انه تسليم للملازمة المذكورة ومنع لبطلان اللازم فقد غفل

كل الغفلة، نعم ما في حيز العلاوة هو تسليم لها ومنع لبطلان
اللازم كما سيجيء في المحشي مولانا قول احمد، وحاصل الجواب الثاني
ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه لو كان منسحبا
على القيد لكان يلزم المحذور المذكور الا انه لا يجوز ان يكون
منسحبا على المقيد بقيد بدونه فيكون المعنى ان التصور بالكنه
المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن بمعنى ليس وجوده ولا
عدمه ضروريا، بل قد يحصل وقد لا يحصل فلا يلزم المحذور
المذكور قوله كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي مفعول الاعتبار
يعني ان الامكان هو كيفية نسبة الوجود الى الذات بان نسبته
اليه ليست بالوجوب ولا بالامتناع، بل بالامكان بمعنى انه يجوز
ان يحصل وان لا يحصل قوله لا كيفية نسبة البياض اليه اي الى
الرومي الموجود لا الى ذات الرومي كما توهم، فان الذات وهي
الحقيقة امر ذهني لا يتصف بالبياض، بل المتصف به انما هو
الرومي الموجود فافهم قوله فتامل، يمكن ان يكون اشارة الى
ما اشرنا اليه من ان الظاهر كون الامكان معتبرا بالنسبة الى
القيد لانه محط الفائدة في الكلام على ان سياق كلام الشارح
في قوله مما يمكن آه بمن التبعيضية وقوله فانه من العوارض يمنع رجوع
الامكان الى المقيد كما لا يخفى على من يعرف اساليب الكلام ويمكن
ان يكون اشارة الى انه لا دخل لقيد الامكان حينئذ في تمييز المعرف
وتعيينه بل يكون لغوا، اذ يكفي ان يقول ما يتصور الانسان بدونه و
هو ظاهر لمن تامل، ويمكن ان يكون اشارة الى ما قيل ان تصور ما
له الذاتي ممكن في حد نفسه فالامتناع يكون بحسب الوصف مثلا
اذا كان وجود الشيء ممكنا في حد نفسه، وقيل وجوده الكائن
بدون الفاعل ممتنع يرجع الامتناع الى كون الوجود بدون الفاعل
كما لا يخفى على احد، فمعنى قولنا ما لا يمكن وجود المتصور الكائن بدونه
ما لا يمكن كون التصور بدونه وتقابل تعريفي الذاتي والعرضي يقتضي
ان يكون معنى ما يمكن وجود التصور الكائن بدونه ما يمكن كون
التصور بدونه فيكون الامكان راجعا الى القيد فيعود المحذور
المذكور اعني جواز كون التصور بالكنه بالعرضي فتامل فيه قوله
وانتفاء المقيد قد يكون آه، كانه جواب عما يقال ان امكان المقيد
عبارة عن جواز وجوده وعدمه ولا عدم المقيد بعدم القيد لجواز

عدم

عدم المقيد لجواز عدم القيد وعدم القيد عبارة عن سلبه عن
المطلق فامكان المقيد جواز ثبوت القيد له وجواز سلبه عنه
فيؤول معنى قولنا ما يمكن التصور الكائن بدونه الى قولنا ما يمكن
كون التصور بدونه فيعود المحذور، وحاصل الجواب منع انحصار
كون عدم المقيد بعدم القيد، بل يجوز ان يكون بعدم المطلق فيكون
معنى امكان التصور الكائن بدون العرضي امكان وجود التصور
بدون العرضي لا امكان كونه بدونه فافهم قوله جواب على تقدير
تسليم الملازمة، يعني سلمنا ان الباء للسببية وان الامكان
راجع الى القيد لكن لا نسلم بطلان اللازم لانه يجوز ان يكون
للعرضي نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بكنه المعروض وان
لم يطرد في جميع العوارض، الا انه بقي ان يقال ان العرضي ح ما
يجوز كون التصور بالكنه بدونه، ويجوز عدم كونه بدونه اي
كونه به وشمول التعريف للافراد يقتضي ان يصدق على كل
واحد من افراد العرضي انه يجوز تصور الكنه به، وليس كل عرضي
كذلك، فيختل التعريف جمعا كما لا يخفى على ان ذلك انما يمنع بطلان
اللازم لو كان المعنى انه يلزم كون التصور بالكنه بسبب العرضي
في الجملة وهو باطل اذ لا شيء من العرضي يحصل به التصور بالكنه،
واما اذا كان المعنى انه يلزم ان يجوز كون التصور بالكنه بكل عرضي
وهو الظاهر لان مقتضى التعريف شموله للافراد، فلا يندفع السؤال
المذكور بما ذكره فليتامل قوله ايضا الظاهر من السوق ان معناه
كما ان الجواب الثاني اعني اعتبار الامكان بالنسبة الى المقيد
لا الى القيد على تقدير تسليم الملازمة، وقد عرفت ما فيه وحمله
على معنى كما ان الجواب الثاني على تقدير تسليم كون الباء للسببية
وكون مقابل قوله بدونه قولنا به لا معه بعيد من سوق العبارة
جدا فافهم قوله سواء كان وجوده اي وجود كون تصور الكنه به
آه اشارة الى ان المعتبر في الامكان العام المقيد بجانب الوجود
هو سلب الضرورة عن جانب المخالف اعني العدم سواء كان
طرف الموافق اعني الوجود ضروريا او لا فيشمل الوجوب والامكان
الخاص، وكذلك المعتبر في الامكان العام المقيد بجانب العدم
هو سلب الضرورة عن جانب المخالف اعني الوجود سواء كان طرف
الموافق اعني العدم ضروريا او لا فيشمل الامتناع والامكان

الخاص ايض على ما حققه في حواشي التجريد هذا وليس المراد به
ههنا يجوز ان يكون طرف الوجود غير ضروري حتى يلزم جواز كون
تصور الكنه بالعرضي جائزا فيعود المحذور والمذكور اولا بل هو
ضروري ههنا في نفسه فيتصور قال والشارح اطلقها على الماهية
آه يعني وهو خلاف المشهور قيل ان اراد باعتبار التشخص
الماهية المشروطة بشرط التشخص فهو غير مشهور واما اذا اراد
به الماهية مع التشخص فعدم شهرته ممنوع كيف وقد قال السيد
السند قدس سره في شرح المواقف والحقيقة الجزئية تسمى هوية
وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية
من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية هذا والظاهر ان
المراد من قوله باعتبار التشخص ان يكون التشخص شرطا خارجا
عن معنى الهوية لان معنى قوله هنا باعتبار تحققه حقيقة ليس
ان مجموع الماهية والوجود حقيقة بل معناه ان الماهية
من حيث انها موجودة في ضمن الافراد حقيقة ولا يلزم في ملاحظة
المقيد من حيث هو مقيد اعتبار دخول القيد فيه صرح به السيد
السند قدس سره في شرح المواقف فان يراد من قوله باعتبار
تحققه كونه على وجه العروض ومن قوله باعتبار تشخصه كونه
على وجه الجزئية خلاف الظاهر الا ان يقال شهرة اطلاق
الهوية على الماهية مع التشخص وعدم اطلاقه على الماهية
المعروضة للتشخص يجوز ان يكون قرينة على ان يراد من قوله
باعتبار تشخصه كونه على وجه الجزئية وان كان المراد من قوله
باعتبار تحققه غير هذا المعنى فليتامل قال الشارح والشيء عندنا
الموجود آه يعني انهما متساويان في الصدق واما انه هل بينهما ترادف
ففيه تردد على ما ذكره الشارح المحقق في شرح المقاصد قال
المحققون على انه لا ترادف بينهما الا يرى ان الممكنات محتاجة
في وجودها الى غيرها وغير محتاجة في شيئيتها فان كل شيء
شيء في حد ذاته والتفصيل في المطولات وانما قال عندنا
لان الشيء عند البصرية والجاحظ من المعتزلة هو المعلوم وقال
الناشي هو القديم وفي الحادث مجاز وعند الجهمية هو الحادث
وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايض مذهب الاشاعرة
لان الثبوت اعم من الوجود عند المعتزلة والممكنات ثابتة في

العدم عندهم فظهر من هنا ان المراد من اهل الحق في قوله قال اهل
الحق هو اهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه
المولى المحشي والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات
متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد فافهم قال الشارح
معناها بديهي التصور في اقتصاره على دعوى بداهة التصور دون
ان يستدل عليه اشارة الى ضعف قول من قال معناها نظري و
تصدى لتعريف مفهوم الوجود وقول من قال تصور الوجود ممتنع و
قول من قال كونه بديهي التصور نظري وهو الامام فانه تصدى لاثبات
كونه بديهي التصور بالبرهان قال اورد الفاء ايذانا آه يعني اورد
الفاء في قوله فالحكم آه للايذان بان لغوية الحكم بثبوت حقائق الاشياء
ناش عما سبق كما ان الفاء في قوله فان قيل دال على تفرعه وورود
على ما قبله كما انه كذلك في امثاله فلا حاجة الى ما قيل انه قد زاد
الشارح الفاء ههنا لزيادة التاكيد في الايذان بان السؤال ناش
عما سبق والا فالفاء في قوله فان قيل كاف في الايذان بان السؤال
ناش عما سبق قوله لان عقد الوضع آه وعقد الوضع هو اتصاف
ذات الموضوع بمفهوم الموضوع وعقد المحمول هو اتصاف ذاته بمفهوم
ايض يعني ان معنى الثابت ماخوذ في وصف الموضوع ملحوظا في صدقه
على ذات الموضوع وكل مفهوم اخذ في وصف الموضوع يكون الحكم
على ذات الموضوع به لغوا غير مفيد فالحكم في قولنا حقائق الاشياء
ثابتة لغو غير مفيد وذلك لان حاصل معناه الامور التي بها الوجود
تلك الموجودات موجودة فكانه قيل الامور الثابتة ثابتة فان
حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء ووجودها وجودها
وبهذا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا الهوية
في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة
كيف ووجود الكلي الطبيعي معركة بين العقلاء ووجه الاندفاع
انه قد عرفت ان ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية المفسر بما يجاب
به عن السؤال بما هو على ما هو اصطلاح الميزانيين حتى يكون المعنى
الطبائع الكلية للموجودات الجزئية موجودة اذ لا اختصاص لهذا
الخلاف بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها
ونسميها بالاسماء المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقادنا وان
هنا من ذلك والتحقيق في ذلك ان لفظ الماهية يطلق على معنيين

احدهما ما يجاب به عن السؤال بما هو والثاني ما به الشيء هو هو و
النسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني
في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات
الجزئية واجتماعهما في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية
بالمعنى الثاني لا تكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء
موجودة كان حقايقها موجودة لانها نفسها والقائل لم يفرق بين
المعنيين فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وما قيل في
دفع ذلك الفضل من ان الحقيقة في قول المحشي الفاضل تعريفا للحقيقة
محمولة على الماهية الموجودة فرد وداما اولا فلانه ح يكون ذكر
الاشياء مستدركا اذ يكون المعنى حينئذ الماهية الموجودة للامور
الموجودة موجودة واما ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود
في لغوية الحكم المذكور واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول
اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء
موجودة لان المقابل للحقيقة بمعنى الماهية الموجودة اما العوارض
واما الماهية لا بشرط شيء فافهم قوله اذ لا اقل من ان الثبوت اه
اي ان الثبوت وان لم يكن مرادفا للشيئية الا انه لا اقل من انه
لازم مساو لها قال وكون الشيء بمعنى الموجود لا يقال كون الشيء
بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم كونهما متساويين في الصدق
ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم لانه يقال معنى قوله والشيء
عندنا الموجود ان معناه الموجود قال الشارح المحقق في شرح
المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث
لغوي فعندنا هو اسم الموجود لشيوع استعماله في هذا المعنى وفي
شرح المواقف اشارة الى ذلك ايضا قوله يعني لو لم يكن المنشا اه
اشارة الى ان قوله اذ لا لغوية اه بيان لكون المنشا مجموع
الامور الثلثة لا كل واحد منها على الاستقلال ولا مجموع الامرين
منها كما توهم قوله لكان قولك عوارض الاشياء اه لتحقق منشا اللغوية
فيه ايضا وهو كون الشيء بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود
نقل عن المحشي الفاضل لان العوارض ليس بمعنى الاشياء بخلاف قولك
حقايق الاشياء ثابتة فان الحقيقة بمعنى الشيء كما ظهر من تعريفها فاذا
ذكر الحقيقة يلزم اللغوية والا فلا هذا فتامل قوله وكان قولك
حقايق المعدومات اه وذلك لتحقق منشا اللغوية ههنا ايضا وهو

وكون

كون الحقيقة معرفة بالتعريف المذكور وكون الثبوت بمعنى الوجود الا
ان في كون هذا الحكم صحيحا نظرا اذ المعدوم لا حقيقة له على ما قال
الشارح المحقق في شرح التلخيص في بحث الانشاء فافهم قوله وكان
قولك حقايق الموجودات اه وذلك لتحقق منشا اللغوية ههنا
ايضا وهو كون الحقيقة معرفة بالتعريف المذكور والموجود الذي
هو بمعنى الشيء قال والقصر على البعض تقصير رد لما قيل منشا السؤال
كون الشيء بمعنى الموجود فان الحكم على حقيقة الموجود بالوجود لغو
لكون الوجود ملحوظا في الموضوع ولما قيل ايضا ان منشاه تعريف
الحقيقة فان التحقق معتبر في مفهوم الحقيقة المعرفة بهذا التعريف
قيل والحق ان كون قولنا حقايق الاشياء ثابتة بمنزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة ولزوم اللغوية فيه لا يكفي فيهما كون مفهوم
الحقيقة مشتملا على التحقق وكون الوجود والتحقق مترادفين للثبوت
ولا يكفي واحد منهما ضرورة انه لو لم يكن لفظ الثبوت مرادفا للتحقق
او كان ولم يكن التحقق معتبرا في مفهوم الحقيقة لم يلزم اللغوية اصلا
فالقصر على واحد من الامور الثلاثة وان كان تقصيرا لكن القصر
على شيئين منها ليس بتقصير هنا وانت خبير بما فيه ان كان على ذكر منك
ما قررنا لك فيما قبل فتدبر قال الشارح قلنا المراد ما نعتقده
اه وحاصله نقض تفصيلي على ما ذكرنا من تقرير السؤال يعني انا
لا نم ان كل مفهوم يوخذ في وصف الموضوع يكون الحكم به على ذات
الموضوع لغوا غير مفيد لم لا يجوز ان يكون اخذ بعض المفهوم في
وصف العنوان بحسب الصدق في الاعتقاد كما في قولهم واجب
الوجود موجود فان معناه ان ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود
فهو موجود في نفس الامر لا انه ما هو واجب وجوده في نفس الامر
موجود فيه حتى يكون لغوا ويكون ما نحن فيه من هذا القبيل و
يكون مفيدا لكون عنوان الموضوع غير مفهوم المحمول وما قاله
بعض الافاضل من ان ملخص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع
بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لا انه لا
يجب ان يكون بحسب نفس الامر بل يكفي في ذلك فرض العقل كذلك
وهذا شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا
امورا منفردة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا
انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستحضرها بلفظ الا

بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض
العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم
مفيد. بل ربما لا يكون بديهيا. فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان
فظهر ما فيه من وجهين. الاول انا لا نم كون الاعتقاد عبارة عن
الفرض العقلي وهو ظاهر. والثاني ان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة قضية فعلية خارجية والقضية الخارجية هي ما حكم فيها
على افراد الموضوع الموجودة في الخارج بثبوت المحمول في الخارج
نعم اتصاف افراد الموضوع بعنوانه بالفعل وكذا ثبوت المحمول
لها بالفعل لا يشترط ان يكونا في الحال. بل يجوز ان يكون
الاتصاف بالعنوان في احد من الازمنة بالفعل وكذا ثبوت
المحمول لها لكن اين هذا من الفرض على ان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة يكون ح في قوة قولنا ان ما نفرضه حقايق الاشياء ثابتة
فتمنع كلية تلك القضية. بل يرده قول الشارح فيما سيأتي
والجواب ان المراد الجنس فتامل و مما ينبغي ان ينبه عليه ان المراد
بالاتصاف بالعنوان بحسب العقايد ليس ان حقايق الاشياء مجاز
عن ما نعتقده حقايق الاشياء كما توهم فانه قد حقق في موضعه
انه كما يمكن التعبير عن افراد الموضوع بمفهوم هي متصفة به بحسب نفس
الامر كذلك يمكن التعبير عنها بمفهوم متصفة هي به بحسب الاعتقاد
بل التحقيق ان مذهب الشيخ هو ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه
بالفعل بحسب الاعتقاد مشهور بين الناس. بل هي الحقيقة العرفية
العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة وقد قال
السيد السند قدس سره في حواشي شرح التلخيص ان اهل الميزان
لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا
بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان
الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على
الاصطلاح فافهم. قال بعض الفضلاء ان قوله وتسميته بالاسماء
لا مدخل له في الجواب. ولا يظهر لذكره مآب. الا ان يتكلف و
يقال انه اشارة الى جواب آخر. وهو ان قولنا حقايق الاشياء
ثابتة اجمال احكام مفصلة هي ان الانسان موجود والعرش
موجود والسماء موجود الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المفصلات
المكتنفة بهذا المجمل وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل

المقصو

المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد ان يوجه
هذا الجواب على الاول بانه يستلزم العلم بثبوت الاشياء فلغو
قولنا والعلم بها متحقق هذا فتفطن قال اي قليلا يحتاج الى بيان
معناه. يعني ان احتياجه الى البيان في غاية القلة كما هو مقتضى
كلمة قليلا. وانما حمل البيان على هذا المعنى لان النزاع مبني على
قول المص حقايق الاشياء ثابتة. فالمحشي لما بين المعنى المراد وذكر
كون الكلام مفيدا بالنظر الى هذا المعنى وحكم على الكلام بانه قليل
الاحتياج الى البيان كان الظاهر ان يراد من البيان ما هو بالنسبة
الى الكلام الذي هو اللفظ لا ما هو بالنسبة الى مدلوله فحمل البيان
على الاثبات بالبرهان كما فعله بعض الافاضل وقد ذكرنا عبارته
بعينها فيما قبل خروج عن الظاهر بلا ضرورة ودليل الا ان يقال
اراد بعض الافاضل اثبات كون الكلام مفيدا بطريق اقوى من الطريق
الذي ذكره المحشي الفاضل وحاصله ان هذا كلام مفيد ربما
يحتاج الى البيان بالبرهان ولا شاهد على كون الشيء مفيدا اوضح
من احتياجه الى الدليل الا انك خبير بان الظاهر هو ما ذكره المحشي
الفاضل وسيجيء فيما بعد ان شاء الله تعالى ما فيه قال يعني
المعنى هو على صيغة المفعول كالمرمى. يعني ان المقصود من ذلك
الكلام هو بيان قلة المحتاجين الى التنبيه على ان معناه ذلك
لا انه هو مدلول اللفظ حتى يرد ان الاحتياج في قول الشارح
مسند الى الكلام لا الى اصحاب الافهام فافهم قال يفهم منه
ذلك المعنى اي المعنى الذي ذكره الشارح وهو ان ما نعتقده اه
كذا نقل عنه قال اي ان اخذ اتصافه بالعنوان اه فيه مسامحة
اذ المشهور هو جعل عنوان الموضوع معتبرا بحسب الاعتقاد لا ما
ذكره فافهم قال اذ قد اعتبر من حيث الموضوع والمحمول لا اخذهما بحسب
نفس الامر. وفيه ايماء الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع
بحسب الاعتقاد كما هو التحقيق على ما مر يكون مفيدا ايضا وههنا بحث
افاده بعض اهل التحقيق وهو ان سبب لغوية الحكم في قولنا الشيء
ثابت اذا اخذ كل من الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر هو ان
المقصود من قولنا ثابت في نفس الامر ان يحصل تصور مفهوم الثابت
المحمول وبعد ذلك تصور نسبته الى الموضوع والحكم بوقوعها و
الحال ان هذه الامور حاصلة قبل هذا فان جعل مفهوم الثابت

عنوانا للذات الموضوع يقتضي ان يكون مفهوم الثابت قيد الجعل ملحوظا بثبوته للذات ومجزوما به عند المتكلم وعند المخاطب معا، هذا وذلك ظاهر لمن تامل، فانه قد حقق في محله انه في كل قضية حقيقية خارجية او ذهنية عقد الوضع وهو اتصاف الذات بوصف العنواني اي ملاحظتها من حيث اتصافها به وهو تركيب تقييدي فلا بد في هذا العقد ان يعتقد بثبوت الوصف العنواني للذات الموضوع اما باتصافه بالفعل على مذهب الشيخ او بامكان اتصافه على مذهب الفارابي، وهذا مما لا يشك فيه من له ذوق سليم ومراجعة الى الوجدان، ولذا قال السيد السند قدس سره في حواشي شرح المطالع ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه هو موجود وقال المحقق التفتازاني في شرح التلخيص لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي فتامل، وبعد ما حققت ان سبب اللغوية هو ما ذا فاعلم انا اذا قلنا ما نعتقده ثابتا في نفس الامر يلزم علينا ان يعتقد ثبوت وصف الموضوع لذاته قبل ان نقول ما نعتقده ثابتا فيكون ذكر قولنا ثابت في الامر لاجل كون الحكم غير مفيد، والحاصل انه لا فرق بين قولنا الثابت في نفس الامر ثابت في نفس الامر وبين قولنا ما نعتقده ثابتا ثابت في نفس الامر في لزوم اللغوية، والجواب ان المتكلم لا بد ان يعتقد حتى يمكن له الملاحظة للاشياء بانه اعتقد ثبوتها واما المخاطب الذي يلاحظ الافراد بالعنوان الذي اعتقد المتكلم بثبوته لها فاللازم له ان يعتقد ان المتكلم اعتقد بثبوت ذلك للافراد، ولا يلزم له ان يعتقد بثبوت ذلك لها فقولنا ما نعتقده ثابتا ثابت، وان كان لغوا بالنظر الى المتكلم والمخاطب المعتقدين بثبوت الاشياء لكنه يلغو بالنسبة الى المخاطب الغير المعتقد فتدبر قال وقوله، ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري، وبعده لله دري ما احسن صدري، ينام عيني وفؤادي يسري، مع العفاريت بارض قفر، الظاهر ان قوله انا ابو النجم ليس مقصودا بالذكر، وانما ذكر تنبيها على ان الكلام المقصود بالذكر وهو قوله شعري شعري كلام من يعتد به من الفصحاء، وما قيل من انه بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم فتكلف لا يحتاج اليه فافهم قال فان شعري شعري يحتاج البتة آه، يعني انه وان كان مفيدا الا انه يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف

المذكور

المذكور معنى مجازي، والمعنى المجازي وان اشتهر لا بد من بيانه لان المتبادر هو المعنى الحقيقي، والمقصود من نفي كون قولنا حقايق الاشياء مثل قوله شعري شعري هو ما اشرنا اليه انفا من انه ليس فيه تجوز بان يراد بحقايق الاشياء ما نعتقده كذلك بل هو حقيقة عرفية بخلاف قوله شعري شعري فانه فيه ارتكاب تجوز كما عرفت قال يحتاج الى البيان لا بطريق التاويل، قال بعض الاذكياء يفهم منه ان الاحتياج بطريق التاويل كثير ولا الغا قوله ربما اقول هذا لا يلزم الشارح فان مفاد قوله ان احتياجه الى البيان قليل وعلى تقدير بيانه يكون لا بطريق التاويل نعم في عبارة المحشي ما يوهم اشتبه عليك فلو قال ربما يحتاج الى البيان وعلى تقدير احتياجه الى البيان يكون بيانه لا بطريق التاويل لكان اسلم فافهم قال فانه يحتاج الى التاويل لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته هو معنى مجازي كما عرفت، فلا بد من التاويل قوله ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل حيث قال فيه يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه قوله والتوجيه الثاني ناظر الى مدخولها وهو الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى البيان قوله وفيه انه اي حين كونه ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان اما باعتبار كلمة التقليل واما باعتبار مدخولها لا الى قوله وهذا الكلام مفيد لا مدخل له في بيان عدم اللغوية قوله الا ان يراد آه، وهذا هو المراد ليس الا والمذكور لبيان عدم اللغوية هو قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت فقط قوله في هذا القول يعني به قوله حقايق الاشياء ثابتة قوله والمقصود دفع توهم آه، وحاصل التوهم انه يجوز ان يكون الاضافة للعهد بان يكون اشارة الى بعض اشعاره المعهود والمعنى ان بعض شعري المعهود وهو شعري الان كبعض شعري المعهود وهو شعري فيما مضى او شعري المتصف بالبلاغة فيكون معناه ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة فلا يراد ذلك منه الا بضرب من التاويل قوله وبين ارادة بعض الاشعار معينا سواء كان بالمعين الشخصي او النوعي فان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار المعين شخصيا او نوعيا وارادة المعين كذلك لا تدل على التقييد المذكور بشيء من الدلالات، فما قيل من ان المعتبر في العهد ليس مقصورا على المعين الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة

المعين النوعي وهو الشعر المعروف بالبلاغة او فيما مضى فمدفوع
بان مدلول الاضافة ليس الا المعين، واما اعتبار كونه فيما مضى
او موصوفا بالبلاغة فلا دلالة لها عليه، على ان المعتبر في العهد الذهني
باى وجه كان وهذا حاصل قوله. فلا يرد ان يقال لم لا يجوز اه قوله
قوله على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع الغرضية لانه اما ان يراد
في جانب المحمول البعض الذى يراد في جانب الموضوع او لا يراد ود
بان لا يراد في جانب الموضوع العهد اصلا او يراد به البعض الاخر
وكل من الاخيرين باطل لانه لا يصلح للحمل حينئذ ما لم يلاحظ فيه
التشبيه وملاحظة التشبيه هو التاويل، والمفروض حصول
هذا المعنى من العهد بلا تاويل. فتعين الاول، فيكون لغوا قوله
اى ربما يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بعد كونه مفيدا
بناء على تاويله بما نعتقده حقايق الاشياء فكانه قال ان هذا الكلام
مفيد كيف لا يكون مفيدا وهو مما يحتاج الى بيان صدقه بالدليل
واحتياج الكلام الى بيان صدقه بالدليل من اقوى الامارات على
كونه مفيدا، فيكون في هذا التوجيه كونه مفيدا، ولما كان التاكيد
الافادة اكد بما ترى فالتاكيد في محزه قوله وفيه ان الظاهر اه
اى وفي المشهور بحث غير ما ذكره المحشي الفاضل وهو ان الظاهر من
قوله ما نعتقده اه جميع ما نعتقده فان تخصيص بعض الافراد تخصيص
بلا مخصص فاذا كان كذلك فللمانع ان يمنع كلية هذه القضية
ويقول لم لا يجوز ان يكون بعضها غير ثابت مما عدا المشاهدات فيحتاج
الى اثباتها بالدليل البتة فيلغو قوله ربما، وحملها على التحقيق بعيد
جدا. واما جعل المعنى ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان
كقولنا واجب الوجود ثابت لا اكثرها كقولنا السماء ثابت والارض
ثابت والانسان موجود الى غير ذلك فان اكثر فروعه بديهيات فهو
حمل الكلام على معنى لا يحتمله، ولو سلم احتماله له فهو خلاف حد فافهم
فان الظاهر قولنا قوله كل فاعل مرفوع يحتاج الى البيان ان كان كليا
يحتاج الى البيان لا ان كل فرد من افراد هذه القضية يحتاج الى البيان
فافهم، فان قلت فما المانع من ان يراد جميع ما نعتقده اه مما نشاهد
من الاعيان بشهادة قول الشارح في بيان وجه المقصد بهذا الكلام
حيث قال ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهده من الاعيان
قلت فح لا يحتاج الى البيان اصلا لكونه بديهيا فيكون قوله ربما

يحتاج فاسدا، وهذا حاصل ما ذكره المحشي ولقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون المراد جميع ما نعتقده اه مما يشاهد ويكون التقليل
المستفاد من كلمة ربما بالنسبة الى بعض الاشخاص وهم السوفسطائية
فانهم انكروا ثبوت حقايق الاشياء مع كونه بديهيا في نفسه غير محتاج
الى البيان، فليتامل مع التبصر قوله اى بناء على التاويل ايضا
كما ان احتياج قولنا حقايق الاشياء ثابتة مبنى على التاويل و
الا لم يفد الكلام فلا يحصل المرام لان احتياج صدق الكلام الى
البيان بالدليل فرع كونه مفيدا كما لا يخفى على من له نوع تعقل و
حاصل قوله ويرد عليه ان شعري شعري اه ان شعري شعري ايضا
على ذلك التوجيه ربما يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر
بالدليل كما انه كثيرا ما يحتاج الى بيان معناه بالتاويل والتقدير
نقل عنه اذ لا يحتاج الى بيان صدقه في نفسه الا قليلا ويحتاج
الى بيان معناه البتة هذا وذلك لان احتياجه الى بيان صدقه
قليلا لانه لا بد لاثبات ان شعري الان كشعري فيما مضى او الشعر
المعروف بالبلاغة من شاهد بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن فهم
البلاغة، وما قيل من ان مقصود ابي النجم ان شعري مشهور بالبلاغة
والفصاحة حتى لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة
ابي النجم يكفي في صدقه فلا يكون شعري شعري مثل هذا الكلام
فمدفوع بانه مجرد دعوى من ابي النجم مطالب منه بالبيان بالنسبة
الى بعض الاذهان على ان ملاحظة كونه شعر ابي النجم الموصوف
بالبلاغة هي من الاحتياج الى البيان فتدبر قوله وجعل قوله ولا
مثل انا ابو النجم اه رد لما قيل من انه انما يرد ذلك ان لو كان قوله
ولا مثل انا ابو النجم اه ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان ولا نم
ذلك لم لا يجوز ان يكون ناظرا الى قوله المراد ما نعتقده فح يكون نفيا
للتاويل الذى اشتهر في نحو قوله شعري شعري وانما نفاه لانه ح
يكون معناه ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة
فيما مضى وهو لا يقابل السوفسطائية وانما يقابل مذهب من
ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك
او يكون معناه حقايق الاشياء ثابتة مشهورة الثبوت ولا خلاف
من السوفسطائية في شهرة ثبوتها وانما خلافهم في اصل الثبوت و
حاصل الرد ان الشارح اورد على الكلام اعنى قولنا حقايق الاشياء

ثابتة حكمين احدهما الافادة، والآخر قلة الاحتياج الى البيان
ثم اورد امرين وسلب كون الكلام المذكور مثليهما فالظاهر ان
احد المثالين ناظر الى الحكم الاول والاخر الى الحكم الثاني فصرف قوله
ولا مثل انا ابو النجم عن كونه ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان الى
ما لم يذكر في الكتاب في مقام وصف الكلام المذكور بعدم كونه بمعنى
ما نعتقده ح اه مما لا يرتضيه من له ادنى تدرب في اساليب الكلام
هكذا يحقق المقام، بعون الله العزيز العلام قوله لم يتوجه السؤال
اصلا اه اي لم يتوجه السؤال باللغوية اصلا حتى يحتاج الى الرد فيه
قوله باعتبار تحققه اي باعتبار وجوده في ضمن افراده فيكون
معناه الحقيقة الموجودة فيكون توجه السؤال باللغوية اظهر
فلا يخفى، وما قيل ثم انه مع هذا لا يصح اضافة الحقيقة بهذا
المعنى الى الشئ العام للمعدوم فانه لا حقيقة له موجودة وما في
المحشي ايض من انه لم يصح الحمل يعني حمل المحمول على الموضوع في قوله
حقايق الاشياء ثابتة على ذلك التقدير لكون المعدوم ليس بثابت
عند الاشاعرة فيلزم الكذب فكلاهما مدفوعان بان المقصود
بالنفي في قوله لم يتوجه السؤال اصلا هو توجه السؤال باللغوية لا
ان المراد انه لا يتوجه سؤال اصلا كما لا يخفى على من له ذوق في
المطالعة وان كذب القول لا يضر في المقام اذ المنظور في كون هذا
الكلام لغوا وعدم كونه كذلك هي افادة عقد الحمل فائدة مغايرة
لما افاده عقد الوضع وعدم افادتها لذلك لا الصدق والكذب
فكونه كذبا لا ينافي كونه مفيدا فافهم قوله الا ان يراد بالاشياء جنس
المعنى المجازي فيصدق الكلام حينئذ لان جنس الشئ يتحقق بثبوت
فرد من افراده الا انه خلاف الظاهر فان اضافة الحقايق الى
الاشياء ظاهرة في كونها عبارة عن الافراد ولا ريب فيه احد من
الآحاد، وثم صحح الحمل على مذهب المعتزلة فقد خرج عن مذاق الكلام
كما لا يخفى على اولي الافهام قوله وبثبوت احوالها اي لها كما سنصرح
به والا لو ازدان يقال ان الكلام في العلم بالحقايق لا في العلم بالاحوال
فافهم قوله لان ثبوتها في نفسها اه كانه اراد دفع ما يقال ان التصديق
بثبوتها وبثبوت احوالها لها ليس علما بها والكلام في العلم بها وحاصل
الدفع ان ذينك الثبوتين ايض من جملة الحقايق ولا يخفى ما فيه فان
له نوع ادراك بل التحقيق ان العلم بالشئ اما ان يكون بتصوره الى

الشئ

الشئ او بالتصديق بثبوته في نفسه او بثبوت حال من الاحوال له
فيقتصر قوله هو التصديق بثبوت الحقايق في نفسها او لغيرها فلا
يتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الاحوال لها لا يقال ان
التصديق بثبوت الشئ يستلزم تصورها لانا نقول ما يستلزمه
التصديق هو التصور بالوجه كما حقق في موضعه والمراد من التصور
ههنا هو التصور بالكنه، ولو سلم كون ما يستلزمه التصديق هو
التصور بالكنه لنا ان نقول ان المراد من التصور ههنا هو التصور
الغير التابع للتصديق فتفطن قوله وما ذكره المحشي من استغراق
الانواع اه، والتحقيق في هذا المقام هو ان العلم معرف باللام و
لا يجوز ان يحمل على الحقيقة لان المقام مقام الرد على طوائف السوفسطائية
ولا يحصل الرد على اللاادرية ح فانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم
لانهم معترفون بالشك وهو من جنس العلم، بل ينكرون التصديق
بها، ولا قرينة للعهد حتى يخص بالتصديق فيجب الحمل على الاستغراق
ولما كان حمله على استغراق الافراد يستلزم ان يكون جميع افراد
العلم بالحقايق متحققا وهو متعذر امتنع ارادة استغراق الافراد
فوجب حمله على استغراق الانواع فانه ممكن ولو بالنسبة الى بعض
الافراد، وهذا معنى قول المحشي الفاضل فاللام في العلم للاستغراق
الانواع بمعونة المقام، ففي قوله بمعونة المقام ايماء الى ان المشهود
عند اهل العربية هو حمل الاستغراق بمعنى استيفاء الافراد الا انه
يمكن ان يحمل على استيفاء الانواع ايض بمعونة المقام اذ الوسائد
استيفاء الافراد بجعل الانواع بمنزلة الافراد لكونها هي الافراد
الاولية للجنس فلا يرد ما اورده المحشي على المحشي الفاضل تبعا لبعض
الافاضل، وما قيل في دفعه ان استغراق الانواع ايض مما ذكره
علماء البيان، قال الشارح المحقق في شرح التلخيص في تفسير قوله
تعالى والله خلق كل دابة من ماء اي كل فرد من افراد الدواب
من نطفة معينة هي نطفة ابيه المختصة به، او كل نوع من انواع
الدواب من نوع من انواع المياه وهو نوع النطفة الذي يختص
بذلك النوع من الدابة، وهذا كما ترى من حمل اللفظ على الاستغراق
العرفي، ففيه ان كلامنا في ان المشهور في اللام الدالة على الاستغراق
هو استغراق الافراد لا الانواع والنوعية فيما ذكره ذلك القائل
انما نشأ من تنكير غير المسند اليه فافهم، وقيل ايض انه من قبيل

الاستغراق العرفي فان تحقق العلم بضروبه الثلثة انما هو
بالنسبة الى بعض افراد حقايق الاشياء والاستغراق العرفي
مشهور بين علماء المعاني انتهى وفيه ان افادة اللام الاستغراق
في غير مدخوله لنزله منزلة في الكلام على انه يابى عن ذلك التوجيه
كل الاباء قول المحشي الفاضل لاستغراق الانواع كما لا يخفى
على من له ادنى تامل على ان المقصود من حمل اللام على الاستغراق هو
حصول الرد على اللاادرية وهو يحصل باستيفاء انواع العلم ولا
يحتاج الى استيفاء افراده كلا او بعضا فليتامل بقي انه قد ذكر
بعض الافاضل ان المراد مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلاثة
اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها ثم قال ومن بديع القول ما قيل
ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام هذا ولا يذهب
عليك ان قوله اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها يشعر بانه قد حمل
اللام على الاستغراق فانه لا مجال لحمله على الحقيقة ح لان الملحوظ
في لام الحقيقة هي الحقيقة من حيث هي هي لا الافراد النوعية ولا
الشخصية فقد وقع على العمياء فيما عاب على غيره ونعم ما قيل
التعصب غشاوة البصيرة فتبصر قوله يحتاج الى العلم بالاحوال كما
سيجيء في باب اثبات الصانع قوله وكما يحتاج الى التصور طرفي الثبوت
اي الاحوال والاشياء قوله الا بتقدير الثبوت حتى يفيد ان العلم
بوجود الحقايق متحقق فانه لو لم يقدر يجوز ان يراد بالعلم التصور
فلا يحصل الغرض قوله فلهذا قدره آه تدخول اللام دليل آه
على هذا الظن قوله والغلط الثاني ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم
غرض الاستدلال الا به وكلا الظنين غلط اما الاول فلانه لا يتم
الاستدلال به فقط بل لا بد من العلم بالاحوال ايضا واما الثاني
فلانه قد عرفت ان معنى العلم بها هو اعم من تصورها والتصديق
بثبوتها وباحوالها فلا حاجة الى تقدير الثبوت لا يقال يمكن توجيه
كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه كون الظن الاول غلطا
بانه ليس المراد هو التنبيه على جميع ما يتوقف عليه الاستدلال على
وجود الصانع حتى يدل اخذ الثبوت دون غيره على ظن الكفاية بل
المراد هو التنبيه على وجود ما نشاهده وتحقق العلم به لانا نقول
لم يجعل المحشي الفاضل مبنى الاستدلال بالاكتفاء بتقدير الثبوت
على ظن القائل بكفاية العلم بالثبوت ان يكون المراد هو التنبيه

على

على جميع ما يتوقف عليه الاستدلال على وجود الصانع حتى يرد
ذلك بل جعل مبناه ترجيح تقدير الثبوت مع ان العلم بالاحوال
مما يتوقف عليه ذلك الاستدلال ايضا كما يشهد عليه قوله فلهذا
قدره ولم يقدر معه غيره فلو لم يظن بالكفاية لما رجحه نعم يجوز
ان يكون ترجيحه لكون العلم بالثبوت مبدا للعلم بثبوت الاحوال
فليتامل قيل يمكن ان يقال ان المراد بالثبوت اعم من الثبوت في
نفسها وثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا هذا وفيه
ان ارادة الاعم من ثبوت الشيء في نفسه وثبوت الاحوال له بقولك
ثبوت الشيء في غاية البعد قوله نقل عنه فان مصدوقة آه قال بعض
الافاضل لا حاجة في تانيث الضمير الى هذا الوجه السخيف والى تقدير
المضاف ايضا فان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام فسوف
فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق تصور الماهيتها وتصديقا
بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساده فحينئذ يحمل على نوع منه
هو التصديق بها بقرينة المقام هذا يعني فقول القائل المراد به العلم
بثبوتها مفاد قوله والعلم بها من غير حاجة الى تقدير المضاف ولا
الى ارجاع الضمير الى الثبوت بالتاويل المذكور وقد عرفت سابقا
وجه ما ذهب اليه المحشي الفاضل فتذكر وتبصر قوله قلت لو سلم
آه يعني لا نم اولا كون الحكم بان حقايق الاشياء ثابتة تصديقا
بثبوتها بل يجوز ان يكون ذلك في مرتبة الشك ولو سلم ذلك
بناء على انه ظاهر فيه فلا نم كون العلم بذلك التصديق لازما منه
لم لا يجوز ان يكون الشيء معلوما ولا يتعلق العلم بمعلومية ذلك
الشيء ولو سلم ذلك بناء على ان الاغلب هو عدم الذهول عن العلم
بالشيء فلا نم كون الثاني تكرارا وانما يكون كذلك لو لم يكن فيه
فائدة اصلا وليس كذلك قوله وفيه ان عادة المص آه يعني فالمناسب
ان يقتصر على التصريح بما يحصل به الرد على اللاادرية قال رد عليه
انه ان اريد آه محصول هذا الايراد انه ان اراد بقوله لا علم
بجميع الحقايق نفي العلم تفصيلا فهو مسلم لكن لا يضرنا وانما يضر
لو كان المراد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد به هو العلم الاجمالي وان اراد
نفي العلم اجمالا فهو ممنوع كيف وقد حكم بالثبوت على الحقايق في قولنا
حقايق الاشياء ثابتة والحكم بثبوتها لا ينفك عن العلم بها اجمالا

على ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق
بدون العلم فيكون معلوما لنا البتة. فقوله والعلم بها متحقق
معناه مستقيم لا يحتاج في استقامة معناه الى تقدير الثبوت كما
ادعاه القائل قوله لا يقال نحن نقيد العلم الى قوله وقد يقال
محصوله اختيار الشق الاول من الترديد واثبات كون المراد من
العلم هو العلم التفصيلي والاحتياج الى تقدير الثبوت وتقريره ان
المراد بالعلم في قوله والعلم بها هو العلم بالكنه. والا لا يحصل
الرد المقصود في المقام اذ العلم بالوجه لا يكفي في الرد على اللاادرية
اذ هم معترفون ايضا كيف وقد اعترفوا بالشك ولا شك انه فرع
التصور بالوجه. ولما كان المراد هو العلم بالكنه. والعلم بالكنه
لا يكون الا تفصيليا يلزم ان يكون معنى الكلام والعلم التفصيلي
بجميع الحقايق متحقق وهو باطل للقطع بخلافه فلا جرم يحتاج
الى تقدير الثبوت خلاصا عن لزوم البطلان. فالمعنى على هذا
والعلم بالكنه بثبوت الحقايق متحقق. فان قلت فعلى هذا يبطل
الكلام. اذ التقييد بالكنه يقتضي كون العلم تصوريا وتقدير
الثبوت يقتضي كونه تصديقيا فبين التقييد والتقدير تناف
قلنا نعم لكنه لا يضر المحشي الفاضل بل ينفعه في الرد على من قدر
الثبوت بناء على التقييد المذكور. نعم يرد عليه انه كيف غفل عنه
مع كمال ظهوره ولم يتعرض له. ويدفع بانه اظهر ما يخفى واعرض
عما ظهر وقوله لانا نقول لا دليل على هذا التقييد معارضة لما
ادعى ذلك القائل من التقييد لتحصيل الرد المقصود في المقام
وتقريره انا لا نسلم التقييد المذكور لانه لا دليل عليه. وكل ما لا
دليل عليه فلا يجوز فهذا التقييد لا يجوز. ولو سلمنا جوازه
فنقول بطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت. اذ الخلاص من ذلك
البطلان كما يجوز بتقدير الثبوت يجوز بترك التقييد المحوج الى ذلك
التقدير ايضا اذ ذلك التقييد ليس بواجب لان الرد المقصود في
المقام حاصل بدونه ايضا بان يكون المراد من العلم اعم من التصور
والتصديق كما ذهب اليه الشارح المحقق رحمه الله. وهذا كما ترى
تقرير لطيف لا يشوبه غبار كما لا يخفى على اولي الاعتبار وذوي
الابصار. وهذا من فيض الملك المتعال. فخذه ولا تلتفت الى ما قيل
وقال قوله اي نقول ان المراد العلم بها بالكنه. فيه اشارة الى

ان المراد من تقييد العلم هو تقييد العلم في قوله والعلم بها متحقق
لا في قوله لا علم بجميع الحقايق كما توهم لانه يابى عنه قوله لا دليل
على هذا التقييد. وقوله مع ان تعميم الشارح ينافيه. فان كلامهما
كما ترى يقتضيان يكون المراد ما اشار اليه المحشي فافهم قوله فيلزم
المحذور اي لزوم كون جميع الحقايق معلوما علما تفصيليا وهو باطل
للقطع بخلافه فلزم المصير الى تقدير الثبوت قوله لا يقال تسليم العلم
بالوجه آه. حاصله انه لا حاجة الى التقييد بالكنه فان المحذور
يلزم على تقدير عدم التقييد ايضا اذ العلم بالوجه يستلزم العلم
بالكنه. اذ ما من وجه الا وهو كنه حقيقة من الحقايق فالاحتياج
الى تقدير الثبوت ثابت قطعا. فما وجه تحمل مونة التقييد وحاصل
الجواب ان ذلك الاستلزام انما هو في بعض الحقايق واما في الكل
فلا. وكلامنا فيه لا في البعض. ولا جائز ان يكون شيء واحد كنه
جميع الحقايق لما انه بديهي البطلان فتدبر قوله فيه ان الشارح
انما عمم آه يرد عليه ان المنافاة باقية بعد. اذ قد عرفت ان المراد
بالتقييد هو تقييد العلم المذكور في قول المص والعلم بها. فعلى
تقدير تقييده يختص بالتصورات فقط. اذ التصديق لا يتعلق بالكنه
كما حقق في موضعه والشارح قد عمم العلم للتصورات والتصديقات
نعم لقائل ان يقول تلك المنافاة لا تضر القائل. وانما تضره لو
كان مراده توجيه كلام الشارح. وليس كذلك بل هو توجيه كلام
المص فتفطن قوله تامل لعله اشارة الى لزوم التنافي بين التقييد
والتقدير والى انه لا يضر المحشي الفاضل كما قررنا. وقيل وجهه
ان المسلم هو جواز التقييد لا التقييد بالفعل والمراد بقوله بل يجوز
آه هو ترك التقييد بالفعل فلا محذور اصلا. وانت خبير بان ذلك مبني
على اعتبار مقدمة مطوية في الكلام وهي قولنا وكل ما لا دليل عليه
فلا يجوز وقد قررناه فيما قبل فتذكر قوله وقد يقال ايضا آه. هذا
ايراد آخر على من قدر الثبوت وتوضيحه انه لما ادعى ان تقدير الثبوت
يخلص الكلام المعهود من البطلان وان لم يقدر يبطل معناه ورد عليه
انه ان اراد ثبوت الكل فهو ايضا غير معلوم اذ العلم بثبوت الجميع فرع
العلم بالجميع فكما لا علم بالجميع كذلك لا علم بثبوت الجميع. فلم يحصل
المقصود اعني الخلاص من البطلان وان اراد ثبوت البعض فلا وجه
للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت لانه كما ان ثبوت بعض الحقايق

معلوم كذلك بعض الحقايق معلوم ايض. فالكلام حينئذ صحيح سواء قدر الثبوت او لم يقدر، فلا فائدة في التقدير كما زعم قوله ان قيل ثبوت الكل معلوم اجمالا اه‍. يعني انه يكفي في العلم بثبوت الجميع العلم بالجميع اجمالا، وذلك متحقق لنا من تضمن قولنا حقايق الاشياء ثابتة ذلك العلم الاجمالي، وحاصل الجواب انه اذا كان المراد العلم الاجمالي فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير الثبوت كما لا وجه للعدول عنه على تقدير ارادة البعض ايض. فان نفس الحقايق وثبوتها سواسية في كونهما معلومين علما اجماليا فتامل قال الشارح و الجواب ان المراد الجنس اه‍. يعني انا لم ندع تحقق العلم بجميعها حتى يلزم البطلان ويحتاج لتصحيح الكلام الى تقدير الثبوت بل لم ندع ايض ثبوت جميع الحقايق، بل المدعى هو الجنس اذ المراد هو الرد على القائلين بالسلب الكلي ونقيضه هو الايجاب الجزئي فيكفي الجنس في الرد عليهم، فلا وجه الى تقدير الثبوت، بل مع تقديره ايض نفتقر الى الحمل على الجنس اذ العلم بثبوت الجميع ايض غير متحقق قيل فالانسب حينئذ ان يقال حقيقة الشي ثابتة، ويمكن ان يقال نعم الا انه جمع للتنبيه على كونها اجناسا مختلفة فافهم، وقوله ردا على القائلين علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة حتى يرد ان الرد عليهم لا يوجب ارادة الجنس، فانه كما يكون به يكون بارادة الجميع فتفطن قوله فيه ان كلام المخالفين اه‍، قد عرفت ان اثبات العلم بالثبوت لا يتوقف على تقدير الثبوت، بل يحصل بحمل العلم على الاعم من التصور والتصديق بها وباحوالها على ما فسره الشارح المحقق وقد فسر المحشي الفاضل التصديق بها وباحوالها بالتصديق بثبوتها وبثبوت احوالها لها فلا يرد ما ذكره المحشي قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر اه‍، اخر هذا القول مع تقدمه في كلام المحشي الفاضل لابتناء ما ذكره في حينه على ما في حيز القول المذكور اولا والوجه الذي ذكره الشارح من طرف القائل هو قوله للقطع بانه لا علم بها واما الوجه الذي ذكره المحشي وهو ان الرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بنفس الحقايق في ذلك الرد قال يرد عليه ان ثبوت الجنس اه‍، يعني ان ارادة الجنس وان ازاح الاشكال وافادت الرد على المخالفين الا انها لا تفيد ما هو المقصود من ذكرها بين القضيتين في هذا المقام وهو التنبيه على وجود ما نشاهد

من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها للتوسل به الى معرفة الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة وذلك لانه يجوز ان يكون ثبوته وتحقق العلم به في ضمن فرد اخر غير ما نشاهده فلا يلزم وجود ما نشاهده والعلم به فلا يحصل التنبيه المقصود قال وجوابه ان المراد هو التنبيه اه‍، يعني لا نم عدم حصول التنبيه المقصود على ارادة الجنس وانما لا يحصل ذلك لو كان المراد هو التنبيه على وجود ما نشاهد وهو مم لجواز ان يكون المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهد بحذف المضاف لان التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان مما نشاهد او لا وفيه ان وجود جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر، فلا يندفع الاشكال بهذا الجواب هنا وانت خبير بان ذلك القول مبني على ان يراد بالجنس الماهية وهو وهو في حيز المنع، بل المتبادر من الجنس هو الجنس المنطقي وهو يجوز ان يوجد في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردين له، نعم لقائل ان يقول ان سياق الكلام واضح في ان المقصود هو الاستدلال بوجود ما نشاهد لا بوجود جنسه وتقدير المضاف بعيد لا يدل عليه قرينة فتامل قال فالكلام الساق على حذف المضاف وهو الجنس لا يقال لا حاجة الى تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما نشاهد يغني غناءه، اذ هي اما موصولة او موصوفة واياما كان فمعناه اما الجنس او الاستغراق وقد حملت هنا على الجنس لانا نقول ما يفيده كلمة ما هو الجنس بمعنى الماهية وقد عرفت انه ليس بمراد وانما المراد هو الجنس المنطقي قال او نقول اذا ثبت شي من الاشياء اه‍. وحاصل هذا الجواب انه اذا سلم ثبوت شي من الحقايق فالاحق بالتسليم هو ثبوت هذه المشاهدات فانها اظهر وجودا، واسبق حصولا من غيرها لان ثبوت هذه المشاهدات موقوف على ثبوت شي من الاشيا، حتى يرد ما قيل ان هذا الجواب يقتضي ان التنبيه على التصديق بثبوت هذه المشاهدات موقوف على التصديق بثبوت شي من الاشياء لكن الواقع هنا هو ان الامر بالعكس، فان التصديق بثبوت شي من الحقايق موقوف على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقايق فتامل قال الشارح فان منهم من ينكر حقايق الاشياء اه‍ يعني انهم ينكرون ثبوت الحقايق وتميزها في نفس الامر بمعنى انه

ليس في نفس الامر ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها
بالوجود واثبات بعض منها لبعض آخر بل كلها خيالات باطلة وا
اوهام لا اصل لها كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس لها
ثبوت في نفسه ولا بتبعية الاعتقاد فالحاصل انهم ينفون الحقايق
بالمرة فانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ولا بتبعية الاعتقاد انتفت
بالمرة كما يدل عليه قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة
امر الى آخر حيث نفى التحقيق فعلى مذهبهم الباطل ليس الحقيقة رب
ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لا انهم يقولون ان الكل راجع الى اصل
واحد حقيقي موجود في الخارج وحده بحيث لا تعدد ولا تكثر ولا
تمايز بوجه من الوجوه الا بحسب التعينات الوهمية وبحسب الظاهر
وبادي الرأي كما ذهب اليه جمع من اهل المشاهدة فمن قال
مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيرجع الى مذهب بعض
الصوفية فقد اخبر بعدم تتبعه كلامهم وعدم تحصيله دلائلهم
واما العندية فانهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع
عن الاعتقاد ويعترفون بثبوتها وتميزها بتبعية الاعتقاد وهذا
كما ذهب اليه المصوبة من ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ما
ادى اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع للاجتهاد
وكما في قواعد العربية فانها ليست في العلوم الحقيقية الثابتة في
نفسها ولا ثبوت لها الا بتوسط لغة العرب وكما فسر بعضهم الصدق
بمطابقة الاعتقاد والكذب بعدمها وبهذا ظهر الفرق بين مذهبي
العنادية والعندية وقيل في الفرق بينهما ان العنادية ينفون
كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونه ظرفا لثبوتها واورد
عليه بان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء
على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك بخلاف
ظرفيتها لنفسه على ما حقق في موضعه واما اذا كان بمعنى التقرر
والتميز كما سيجيء من المحشي الفاضل فانتفاء ظرفية تميز يستلزم
انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسه ايضا فالتعويل على ما ذكر
اولا وقيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى هذا الفرق
لا ما ذكر اولا حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول واجيب
عنه بان الشارح اخذ المآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء
بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت

في نفس الامر فليتأمل قال سموا بذلك اه قيل ويمكن ان يقال سموا
عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابلا
فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر قال لانهم يعاندون اه اي يعاندون
العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم
بعدم نسبة امر ما الى الآخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا تكون الاشياء
الا اوهاما وخيالات باطلة لا وجود لها في الحقيقة في نفسها ولا
بحسب الاعتقاد كما مر فاندفع ما قيل ان قوله ويدعون الجزم بعدم
تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان
انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق
نسبة كانت او لا كما مر فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في
نفس الامر ولا حاجة الى الاعتذار في تخصيص النسبة بالذكر بان
قوله ما من قضية بديهية اه الخ دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم
تحقق النسبة فقط اه قوله كونه دليلا لما ادعوه نظر بل هو بيان
لمنشأ غلطهم ولا يلزم من اختصاص المنشأ بالنسبة اختصاص المذهب
بها قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف ومنهم فرقة
تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة
ثم قال وبالجملة يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
قضية اخرى معارضة لها مثلها في القوة تقاومها فاقهم قال ما من
قضية اه كما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى
قوله الانقسام فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل لادلة
نفاته او لا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء
ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات
القادحة في الوجوب والامكان وورد عليهم انكم جزمتم بانتفاء
الاحكام والنسب كلها ويلزم في مذهبكم هذه ثبوتها فكلامكم مناقض
لنفسه فتأمل بتذكر ما سبق نقلا عن السيد السند قدس سره
قال وبه يظهر اه اي بما قررنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يظهر
ان انكارهم لا يختص بحقايق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم
اذ نسبة امر الى آخر تعم الموجود والمعدوم على ان النسبة ليست
في الحقايق الموجودة فتدبر قال فتخصيص انكارهم اي تخصيص الشارح
انكارهم للحقايق الموجودات بالذكر حيث قال فمنهم من ينكر حقايق الا-

جوى على وفق ما سبق منه قوله حقايق الاشياء ثابتة قوله اى ليعم
نسبة امر الى آخر ايضا اى كما عم الموجودات، ولقائل ان يقول ان
انكار حقايق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوتها
لها فرع ثبوتها، نعم لا يشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا
السلبية اذ السوالب الكلية لا تقتضى وجود الموضوع، فلو قال
ليعم نسبة امر الى آخر بالعدم ايضا لكان اولى فافهم قوله وايضا ان
لم يحمل عليه اه. وذلك لان قولهم ان الحقايق اوهام وخيالات
باطلة قضية موجبة. والقضية الموجبة تقتضى وجود الموضوع
ففى ضمن هذه القضية اعتراف بوجود هذه الحقايق فلا يصح
الحكم عليها بانها اوهام وخيالات باطلة لا ثبوت لها كما لا يخفى
وانت خبير بان هذه القضية وان كانت فى صورة الموجبة لكنها
فى حكم السالبة الكلية لان معناه لا ثبوت لشئ من الحقايق و
السالبة الكلية لا تقتضى وجود الموضوع كما مر، ولعله لهذا قال
بحسب الظاهر قوله الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع اه. فيه تفهيم انه
انه بعد التاويل لم يكن باطلا بحسب الظاهر، وليس كذلك بل هو
يعنى ان التاويل خلاف الظاهر، فلا يدفع البطلان بحسب الظاهر
فلا يرد ما يقال انه يجوز ان يكون المراد الا ان يؤول ويؤخذ
الموضوع بحسب اعتقاد المخالفين للسوفسطائية فالمعنى ان ما
تعتقدونه حقايق الاشياء اوهام وخيالات فيتصور قوله اى لا وجود
الخارجى، يعنى ان ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى
بل المراد هو الاعم الشامل للموجود والمعدوم، ولو مجازا والمعنى انهم
ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز فى نفس الامر مع
قطع النظر عن الاعتقاد ويقولون ان حقايق الاشياء تابعة للاعتقاد
دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه
وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس
الى خصومهم، واحتجوا فى ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فمه
مرا وغير الصفراوى حلوا ولا استحالة فى ذلك اذ ليس للشئ فى نفسه
الامر ثبوت فضلا عن تكيفه بالكيفيتين على ما حققه السيد السند
قدس سره فى شرح المواقف، والحاصل ان الاعتقادات عندهم
ليست تابعة للمعانى كما هو عندنا، فانا نقول نجد هذا الشئ مرا لانه
فى نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشئ مر لانا نجده كذلك فظهر

معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليهم عندهم لانه لما
كان ثبوت الاشياء فى انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل
شخص مطابقا لما فى نفس الامر فيكون حقا ولا حاجة الى ما قيل من ان
الحق ههنا على مذهب النظام وهو ان الحق مطابقة الحكم للاعتقاد
والباطل عدم مطابقته له فافهم قوله اذ ليس انكارهم مقصورا
بل يعمها والمعدومات على ما سيجئ فانهم يقولون لما كانت احوال الاشياء
بحسب الاعتقاد فما اعتقدنا وجوده فهو موجود ثم اذا اعتقدنا
عدمه فهو معدوم فائده لم يذكر وجه تسميتهم بالعندية لانه لم
يعرض به كما فى الاول وقد ذكره بعضهم وهو انه نسبة الى عند
بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند ابى حنيفة كذا فافهم
قال الشارح ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا بثبوته قيل يستفاد
عنه انكار العلم بثبوت شئ ولا بثبوته ولا يستفاد انكار لا ثبوت
المعدوم فكانه اريد بالشئ ههنا ايضا المعنى الاعم للموجود والمعدوم
قال هذا الزعم بمعنى القول الباطل اه. يعنى ان المشهور هو ان الزعم
بمعنى الاعتقاد الباطل، ولا يستقيم هنا، اذ لا اعتقاد للشاك
فالمراد به هو القول الباطل او رد عليه ان القول العارى عن
الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم، فاخذ الزعم هنا للاشارة
الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد واجيب عنه
بان المراد بالقول الباطل هو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع
سواء اعتقدها القائل ولا، ويؤيده ما قاله الشارح المحقق
فى شرح التلخيص حيث قال لا يقال ان المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او
كاذبا لانه لا حكم معه، ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع
النسبة اولا وقوعها، وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات
لكنه اذا تلفظ تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار فكلامه
خبر لا محالة فتدبر قال الشارح لنا تحقيقا يعنى فى اثبات دعوانا
لا فى رد دعواهم، فلا يرد ما قيل ان النزاع مع الخصم انما يوجه
بعد اقامة الدليل على دعواه، فينبغى ان يقدم دليلهم على هذا الكلام
على انه قد قيل لا بأس فى المعارضة قبل سماع دليل الخصم وقوله
انا نجزم بالضرورة اه. فى دفع شبهة اللاادرية ظاهر واما فى
دفع شبهة العنادية والعندية فبان يقال ان الجزم حقيقة من
الحقايق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد او يقال ان الجزم

بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد بالعيان او بالبيان يوجب ثبوته البتة اذ الجزم المستند الى العيان او البيان لا يكون باطلا الا انه على ذلك التقدير يكون المراد بالبيان هو البرهان وما قيل من ان الجزم ببداهة العقل ايض يدل على ثبوته فلا وجه لتركه فيمكن ان يقال ان العيان وان كان ظاهرا في الحس الا انه يمكن ان يدرج فيه بداهة العقل بنوع تاويل فتدبر وقوله سواء اما عطف على قوله تحقيقا وفائدة الدليل الالزامي مع انه لا مناظرة معهم كما سيجي هي حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا راى ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبولهم الالزام محض مكابرة ترسخت فيه اعتقاد ان مذهبهم باطل فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ما سيجي من ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة في دفع التنافي الى ان يقال ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الدليل الثاني ايض يفيد التحقيق كما يفيد الالزام لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق دون الثاني وبهذا ظهر ان قوله الا ليس لجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر وان ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن عندنا كذلك فاسد اذ الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في اخر كلامه ومنشا توهمهم ما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظنوا ان كلما يفيد الزام الخصم جدلي مركب مما هو عندهم مسلم فقط قال يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين آه يعني ان محصل ما ذكره الشارح هو انه ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية من الماهيات في نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق فيرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين واجتماعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا يتعلق بشيء منهما امتناع

ولا وجوب فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون من جملة الخيلات و الحاصل انهم لا يسلمون بطلان اللازم اعني ارتفاع النقيضين حتى يثبت شيء ما في نفسه ح قيل هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق عندكم نفي الاشياء لم يكن الاشياء عندكم منفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي هنا ولا يذهب عليك انه خلاف المتبادر فافهم وما قيل من ان الالزام ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد ما ذكره المحشي الفاضل بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو بطلان ما ادعيتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايض فرجا بالوفاق فيقال فيه ان المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة كما عرفت لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا فتامل بقي شيء ينبغي ان ينبه عليه للذكي الوقاد وهو انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الاشياء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفسه ايضا بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء وان يتحقق النفي وهو شيء واذا تحقق فقد ثبت حقيقة من الحقايق فتدبر قال فالصواب ان يقتصر على السؤال الاخير قيل ان نفي الحقايق ايض من جملة المخيلات عندهم بل الجزم بنفي الحقايق ايض من جملة الخيلات فكيف يتم الالزام واجيب بان معنى قوله جزمتم بنفي الحقايق مطلقا جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر و هذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبهة فتم الالزام فتامل قال وقد يتوهم ان انكارهم آه اي فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية وقوله وتوجه الالزام آه لاثبات كون النفي من الحقايق الموجودة

في الخارج وكون العلم من الاعراض الموجودة في الخارج لانه اما كيف
او انفعال على ما قيل قال ورد عليه ح انه لا وجود اه. منعا لكون
العلم من الاعراض الموجودة في الخارج بناء على مذهب اكثر المتكلمين
ولو سلم كونه منه فنظر دقيق مثلا ان يقال العلم قائم بالذهن
والذهن موجود خارجي، والقائم بالموجود الخارجي موجود خارجي
فكيف يتصور الالزام لمنكري اظهر البديهيات اعني الحسيات
بامر خفي. فما قاله بعضهم من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين
لا ينافي كونه ملزما به اذ لا يجب كون الملزم به معتقدا لمن يتمسك به
ففيه ح ان مقصود المحشي الفاضل انه لا يتم الالزام عليهم بل مقصوده
توسيع دائرة مقالهم وان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون
بوجود العلم حتى يرد ما ذكره فتامل. نقل عنه وايضا لا يلزم من عدم
تحقق العلم بالانتفاء تحقق الانتفاء قوله مع انه ح يمكن ان يناقش
في ان الحكم تصديق بان يقال لا نم كون الحكم تصديقا لجواز ان
يكون نسبة كما مر. وكذلك في ان التصديق علم بانه لا يخلو اما
ان يكون نفس الحكم او مجموع الادراكات والحكم وايا ما كان
لا يكون علما اما اذا كان نفس الحكم فلانه عبارة عن ايقاع النسبة
وهو من مقولة الفعل. فلا يدخل تحت العلم الذي هو من مقولة
الكيف او الانفعال. واما اذا كان هو المجموع فلان الحكم ليس بعلم
والمجموع المركب من العلم ومما ليس بعلم لا يكون علما. وتحقيقه في
شرح المطالع. وكذلك يناقش في ان الحكم علم مطلقا بان كونه
علما انما يستقيم على مذهب الحكماء. واما على مذهب الامام فليس
بعلم بل هو فعل كما عرفت قوله فلا يلزم اه. قيل هذا اخر ما
تقدمه في كلام المحشي الفاضل لكونه مشتركا بين الايراد الاول
والايراد الثاني. هذا وانت خبير بفساد هذا الكلام اذ مدار
الالزام في الشق الاخير هو تحقق النفي. فالمعنى حينئذ ورد على هذا
التوجيه انه لا وجود للعلم. فلا يلزم من تحقق النفي الذي هو علم
ثبوت شيء من حقائق الموجودات على تقدير كون انكارهم مقصورا
على حقائق الموجودات فتامل قال لا يقال ترديد هذا الالزام اه
اي لا يقال لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم
مقصورا على حقائق الموجودات الى التوجيه المذكور حتى يرد ما يرد
فيظفر بالمقصود اعني الالزام. بل الالزام تام بدونه لان ترديد

الشارح

الشارح رحمه الله التحقق وهو بمعنى الوجود. فمعنى الكلام انه
اذا لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد
فكذلك لان النفي حقيقة من الحقائق. وحاصله ترديد بين وجود
النفي وعدمه. فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء، وان
قالوا بوجوده فقد ثبت المدعى. وقيل في تحريره ان هذا الايراد
مشترك الورود بين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان
الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا
الالزام في التحقق اذ محصل الترديد ان نفي الاشياء اما محقق
او غير محقق وهو بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات
المذكورة في التوجيه السابق. والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء
على الشق الثاني من الترديد وهو تحقق النفي وما اورد عليه بانه
ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون
ترديدا في الامور الممكنة الوجود. فانه اذا لم يبين تلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي كما يشعر به قوله
فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد
بين الامور الممكنة ليس بواجب. بل يجوز وقوعه في الامور الممتنعة
ايضا سدا لطريق الخصم بحيث لا يبقى له مجال للكلام. وذلك الطريق
مسلوك لمن هو بصدد الالزام. وان اراد انه على تقدير فرض
الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات
كما يشعر به قوله. والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير
الشق الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت
المدعى سواء كان محالا او ممكنا فليتامل قال لانا نقول ليس هنا
بمعناه اه. حاصله ان الالزام لا يتم بما ذكره القائل من كون
الترديد في التحقق بمعنى الوجود اذ للخصم حينئذ ان يمنع اللازم
في قوله اذا لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وقد قرره المحشي بحيث لا
سترة فيه فافهم. قد نقل عن المحشي الفاضل وذلك كالعمى فان العمى
ليس موجودا في الخارج وعدم وجود العمى في الخارج لا يستلزم وجود
البصر لجميع افراد الانسان. بل يجوز ان يكون العمى ثابتا في نفسه
معدوما في الخارج ولا يكون جميع افراد الانسان بصيرا قوله لانهم
لا يدرون اه. بخلاف العنادية والعندية فان الطائفة الاولى
يدعون الجزم بعدم الحقائق مطلقا والطائفة الثانية يدعون الجزم

بعدم ثبوتها في نفسها قوله ولا تعرض فيه اه في الدليل الالزامي للعلم ولو تبعا كما في التحقيق فانه اورد فيه الجزم ولو كان التعرض له تبعا لان المقصود هو اثبات الحقايق لا اثبات العلم والجزم بثبوتها فافهم قوله هو انه لا نسبة متحققة اه اه فيه اشارة الى انه ليس المراد بنفي تقرر الاشياء نفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباريا بل المراد نفي نسبة التقرر الى الاشياء بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة في نفس الامر لا بحسب الاعتقاد فانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت نسبة من النسب اصلا قوله ان لم يتحقق نسبة النفي اه اه ولم يذكر الشق الاول المقابل له وهو ان يقال وان تحقق نفي النسبة فقد ثبت حقيقة من الحقايق اذ النفي حقيقة من الحقايق لظهوره وما قيل من انه لا يلزم الالزام للعندية بقوله وان تحقق نسبة النفي فقد ثبت حقيقة من الحقايق لانهم لا ينكرون تقرر نسبة مطلقا بل تقرر نسبة الوجود وما يتفرع عليه بخلاف العنادية فانهم ينكرون نفس الحقايق مطلقا فانما كلامه في وجهه التامل ناش من عدم الفرق بين العنادية والعندية ففيه ان الفرق بين العنادية والعندية كما عرفت هو ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق في نفس الامر وبحسب الاعتقاد واما العندية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر فقط لا انهم ينكرون اتصاف الحقايق بالثبوت وما يترتب عليه كما زعمه ذلك القائل فتامل قوله اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشيا قيل ان اراد بقوله اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل للاذهان يكون ذات احدهما فيه الا ترى انه ليس شي من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك البارى محققا في نفس الامر مع تناقضهما اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت محققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شي بشي لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بمعنى ان الاشيا اما متصفة بهذا او بذاك فغاية ما هناك نسبة السلب فلا يلزم منه اتصاف الاشياء به ثبوته وتحققه حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفوه لجواز ان يكون اعتباريا مع اتصاف الاشيا به كما في

لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر نوعه واجيب بانه قد عرفت ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه العندية فليتامل قال حيث اعترفوا بحقيقة اه اه وفي بعض النسخ بحقية وهو بمعنى الثبوت والمعنى ان كلا من العنادية والعندية اعترفوا بحقيقة هي اثبات ان لم يتحقق النفي او نفي ان تحقق فيرتفع التناقض في كلامهم على كل تقدير كان اما على الاول اي اعترافهم باثبات على تقدير تحقق النفي فلان الاثبات حقيقة من الحقايق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم ثبوت حقيقة من الحقايق اما مطلقا او بحسب نفس الامر فقط واما على الثاني اعني على اعترافهم بنفي على تقدير تحققه فالامر كذلك لان النفي حقيقة من الحقايق وقد اعترفوا بثبوته مع انكارهم ثبوت حقيقة كما مر فلا يرد ما اورده المحشي قول احمد من انه عند العندية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين فانك قد عرفت ان التناقض في كلامه بالنسبة الى كل شخص على حدة لا بالنسبة الى الشخصين فخذه ولا تلتفت الى ما قيل في توجيه كلام الشارح في المقاصد ان المعنى انهم اعترفوا بحقيقة اثبات الشي ونفيه على ان يكون اثبات الشي بالنظر الى العندية فانهم اثبتوا الاشيا بحسب الاعتقاد وقالوا انها تابعة للادراكات وان يكون نفيه بالنظر الى العنادية فانهم انكروا الاشياء ونفوه قطعا فان فيه ما فيه فليتامل في دفع التناقض بين كلامي الشارح ان معنى قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي اعترفوا بالجزم خصوصا في مقدمات شبههم فان الاثبات عبارة عن الحكم الايجابي والنفي عن السلبي فلزم للعنادية اما ان القول بحقيقة من الحقايق وتحقق العلم ببعض الحقايق وهو الثبوت او الانتفاء وللعندية الامر الثاني والالزام الواقع في هذا الكتاب انما هو بالطريق الاول فلا يتم على العندية والالزام الواقع في شرح المقاصد انما هو بالطريق الثاني فيتم على العندية ايضا فلا تنافي بين كلاميه والحاصل ان في تقرير الالزام بالترديد بين تحقق النفي وعدم تحققه طريقين احدهما يتم عليهما والاخر يتم على العنادية فقط وفيه تامل فافهم ويمكن ان يقال في دفع التناقض ايضا ان الالزام عليهما بمجموع ما ذكر في شرح المقاصد لا بمجرد قوله اعترفوا بحقيقة اثبات

يعني ان لم يتحقق النفي او نفي ان يتحقق وهو عين ما ذكرهنا ومخصوص بالزام العنادية وان قوله سيما اذا تمسكوا آه يعم الالزام على العندية ايض بان يقال ان كلا منهم قد جزموا بانتفاء الاحكام او عدم تقررها في نفس الامر ويلزمهما عما ذكروا من الشبه فكلام كل منهما يناقض كلامهم. فعلى هذا لا تدافع فتفطن قال هذا دليل اللاادرية والاكتفاء باستدلالهم لكونهم امثل السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فمذهب غيرهم بالبطلان اولى. وقيل هذا دليل اللاادرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الاخيرين بضميمة ان لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يتم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه اسهى فافهم قال لا وثوق بالعيان لتطرق التهمة للحس وبديهة العقل ولا بالبيان لتفرعه على العيان وكون فساده فساده قوله تناقضا فان دعويهم انه لا علم لنا بحقيقة من الحقايق والمفهوم من دليلهم ان لهم علما بان الاحول يرى الواحد اثنين وان البديهيات قد يقع فيها اختلافات الى غير ذلك وما ذاك الا تناقض قوله و تقرير الجواب ظاهر وهو ان غرضهم من هذا التمسك هو حصول الشك لهم وهو حاصل من مقدمات مشكوكة. فانه كما يجوز ان يحصل من مقدمات معلومة علم بشيء يجوز ان يحصل لهم من مقدمات مشكوكة شك بشيء. وليس مرادهم من هذا التمسك اثبات امر او نفيه حتى يرد ان الاثبات هو الجزم بثبوت امر والنفي هو الجزم بانتفائه وانهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك ايض. وبما حررنا فقد اندفع ما قيل انهم ان ادعوا حصول الشك بهذا التمسك فقد ادعوا حصوله علمهم بحصول الشك وان ادعوا عدم علمهم بحصول الشك ولا حصوله فلا يتم دعويهم اذ هي انما تتم بعلمهم بحصول الشك فافهم قوله قد يمكن ان يجاب آه. قيل فيه نظر فانهم ان علموا ما زعمنا فالتناقض وان لم يعلموا فلا يتم دعواهم بما تمسكوا به. ولا يخفى عليك جوابه فتذكر قال اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس غيرهم و الا فهم شاكون في وجود الحس وفي افادته شيئا وفي غلطه فكيف يعلمون غلط الحس الا انك قد عرفت انه لا يلزم في حصول الشك لهم من دليلهم كون المقدمات المذكورة فيه معلومة لهم بل يكفي كونها

مشكوكة لهم فلا حاجة الى ما ذكره المحشي الفاضل من بناء اطلاق الغلط منهم على زعم الناس فافهم. والغلط محركة ان تعيى بالشيء فلا تعرف وجه الصواب فيه وقد غلط كفرح الحساب وغيره او خاص بالمنطق وغلت بالتاء في الحساب كما في القاموس قال وقد يستعار لا يخفى ما فيه من اللطافة قوله ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط حينا كثيرا. فيكون القلة المستفادة من كلمة قد بالنسبة الى الغالط والكثرة المستفادة من قوله كثيرا بالنسبة الى مواقع الغلط الواقع من الغالط وعدم خفاء مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى ظاهر اذ الاحول والصفراوي بالنسبة الى غيرهما قليل الا ان مواقع رؤية الاحول الواحد اثنين كثيرة وكذا وجدان الصفراوي الحلو مرا فتبصر قال الشارح كالاحول يرى الواحد اثنين آه. قيل المراد الاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله. وقوله اثنين مصدر راى وبرى اثنين وكذا مرا اي يجد الحلو وجدان مر ويصيبه اصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا متعديين الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين قال الشارح وقد يقع فيها اختلافات. والاختلاف فيها ينافي بداهتها وكذا عروض الشبه وهذا هو الظاهر من تقرير الشارح في الجواب. فتفطن. وقيل في تقرير قوله وقد يقع فيها اختلافات واحد المخالفين غالط. فلا امان من الغلط. وبعض شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة. فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا يرتفع الشبه او يغلط في دفعها. ويمكن ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وخفاء بالنسبة الى الاذهان ورب بديهي جلي عند احد خفي عند اخر. فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز ان يكون مدعي البداهة فيه مخطئا فتامل قال فان قلت لعل هناك اسبابا آه. حاصله اثبات المقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس آه. وتقريره ان اللاادرية تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم والشارح المحقق منع الكبرى بانا لا نم لزوم جواز الغلط في جميعها من الغلط في بعض المواد لان الغلط في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم في بعض اخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة للغلط وعاد المستدل وقال ان المقدمة التي منعها ثابتة لانه يجوز ان

يكون للغلط العام سبب عام متحقق في جميع المواد والجزم بانتفاء
مطلق اسباب الغلط متعذر، فلا يحصل الجزم ببعض المواد وبهذا
التقرير تبين ان جواز تحقق السبب العام للغلط العام كاف في
اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين تجزم آه لها مدخل فيه
لانه رد على الشارح فلا يرد ما قيل من ان قول الشارح قلنا غلط
الحس آه في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل آه
اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيدة للتجويز والاحتمال دون
الجزم واليقين فلا يتم اثبات المقدمة الممنوعة، واما ثانيا فلان
الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه
قوله فمن اين تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط فيحتاج الى الجواب
فافهم قال قلت بديهة العقل آه، حاصله ابطال للمقدمة القائلة
بانه يجوز ان يكون للغلط العام سبب عام بان بديهة العقل
جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل
جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط واما امكان
تحققه في نفسه فلا ينافي الجزم العادي المذكور كما ان امكان
انقلاب جبل احد ذهبا لا ينافي جزمنا بان جبل احد لم ينقلب
ذهبا جزما يقينيا كما في شرح المختصر قوله قيل هذا سهو ظاهر قائله
الفاضل القسطلاني حيث قال بعد ما قرر السؤال والجواب على مذاقهم
وما ظن من ان العقل ببديهته جازمة بذلك فهو سهو ظاهر وكونه
سهوا على ما زعمه بعضهم لكونه زيادة على قدر الحاجة كما يظهر من
تقرير جوابه فيرد عليه ما اورده من ان الزيادة على قدر الحاجة
لا تسمى بالسهو عند القوم بل هو التزام بما لا يلزم، على ان في كونه
زيادة على قدر الحاجة تأملا، اقول والظاهر ان كونه سهوا على ما
زعمه القائل لان الجزم بالانتفاء ليس حاصلا ببداهة العقل بل
الحاصل ببداهة العقل هو الجزم بالمحسوس، وانت خبير بان حصول
الجزم بالمحسوس يستلزم حصول الجزم بالانتفاء لانه لو لم ينتف اسباب
الغلط بالكلية لم يحصل الجزم بالمحسوس ولما حصل علم ان اسباب
الغلط منتفية بالكلية، فتأمل وكن على بصيرة قوله بل الواجب انتفاؤها
في نفس الامر سواء جزم به ام لا، ولا يذهب عليك ان شاهد الحس
لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر
بل لا بد من العلم بكونه صحيحا خاليا عن اسباب الغلط كذا قيل فيتأمل

قوله

قوله ومصداقه اي ما يصدقه ويدل على صدقه قال والكلام
على التحقيق لا الالزام نقل عنه لان الكلام اذا كان على الالزام
لا يكون بديهة العقل دليلا بل يقولون لا نم ان بديهة العقل
جازمة به قوله جواب عن شبهة القدح في البديهيات وحاصله
منع المقدمة المطوية في كلامهم فان تقدير كلامهم ان البديهيات
قد يقع فيها الاختلاف، وما يقع فيه الاختلاف لا يكون بديهيا
فيجوز فيها الغلط، فلا يتحقق العلم به، وملخص الجواب انا لا نم
ان ما يقع فيه الاختلاف لا يكون بديهيا، لم لا يجوز ان يكون وقوع
الاختلاف فيه لعدم الالف به او لخفائه في التصور لا لكونه
غير بديهي، فلا يلزم من وقوع الاختلاف فيه لذلك عدم تحقق
العلم به مطلقا، على ان وقوع الاختلاف وتطرق الشبهة في بعض
البديهيات لا ينافي الجزم بالبعض الاخر فيقتصر قوله واما قوله وتعرض
شبهه آه، ولقائل ان يقول لا حاجة الى الجواب عنه بعد ما اجاب
عما تمسكوا به من وقوع الاختلاف لان جوابه جوابه، على انه يجوز
ان يكون قوله وتعرض شبهه آه مسوقا لبيان منشأ وقوع الاختلاف
في البديهي فتأمل قوله بل دفعا لدغدغة المتعلم آه الدغدغة
الزغزغة والاضطراب والضبع العضد كلها او وسطها بلحمها
على ما في القاموس قال الشارح وكثرة الاختلافات لفساد الانظار
لا ينافي حقية بعض النظريات، قيل فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة
كثرة الاختلافات للجزم بالحقية، ولا حاجة في نفيه الى منافاة كثرة
الاختلافات للحقية، واجيب عنه بان المعنى لا ينافي حقية بعض النظريات
في نظر العقل، وفيه ما فيه، والاولى في الجواب ان يقال ان المانع
من الجزم بحقية النظري هو منافاة كثرة الاختلاف فقط فافهم قال
الشارح، والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم عطف على مقدر تقديره
ما ذكرنا هو طريق المناظرة معهم وليس بحق، والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند
غير اللاادرية خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع
النقيضين وارتفاعهما، وقوله لانهم لا يعترفون آه علة لعدم
تحقق طريق المناظرة مع اللاادرية على ما يفهم من سوق الكلام ويمكن
ان يجعله علة لعدم تحقق طريق المناظرة مع مطلق السوفسطائية
الا انه على هذا يلزم ان يحمل المعلوم على المعلوم اليقيني ولا يكون جملة

على المعلوم التصديقي كما كان يكفي على تقدير حصوله علة لعدم تحقق
المناظرة مع اللاادرية فقط فتفطن، قوله بل الطريق تعذيبهم
بالنار يعني بل طريق المناظرة معهم ان يقال لهم مثلا هل فرق بين
الالم واللذة فان اصروا على الانكار فالطريق تعذيبهم بالنار مثلا
ليعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من
البديهيات واذا اعترفوا بها فلا يبقى لهم مجال لانكار النظريات و
قوله او يعترفوا لعله اشارة الى كونهم مستحقين للاحراق اذا انكارهم
يفضي الى انكار الواجب جل ذكره قوله نقل عن ناقد المحصل وهو
المحقق الطوسي فانه شرح المحصل للامام وسماه نقدا قوله وقد
يقال الطلاعهم اه، وقد يمكن ان يكون ذكر هذه الكلمات المرتفعة
بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي
ان لا يعتمد على ما لا يبد وللعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع
للعقلاء ما وقع من عدم التأمل كما ينبغي فافهم قال الشارح و
اسباب العلم اه يعني لما فرغ عن اثبات العلم بالحقائق ردا على السوفسطائية
وكان منشأ انكارهم هو الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر
المتفرع عليهما اراد اثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم
ثلثة وزاد سببا ثالثا مبالغة في اثبات تحقق العلم بحقائق الاشياء
وانما عدل عن الظاهر ووضع المظهر موضع المضمر لئلا يتوهم
عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان
اسباب العلم من غير ملاحظة تعلقه الى شيء، وعرف العلم على
وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه ادرج اه بسبب جعل
الحواس من اسباب العلم وقال وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به ولم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لانه يصدق على النور فانه
صفة يتجلى بها المذكور، وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها الكن
لا لمن قامت هي به، وكذا ادراك الحيوانات العجم، وكل منها ليس بعلم فاخرجها
بقوله لمن قامت هي به، اما الاولان فظ، واما الثالث فلاختصاصه
بالعقلاء، فان قيل لو فسر من بذوي العقول يخرج علم الواجب تعالى عن
قوله المطلق ولو فسر بذوي العلم يلزم الدور يمكن ان يقال نختار
الشق الثاني فنقول ان العلم المأخوذ في تفسيره اعم من العلم المعرف
فافهم، ولا يصدق التعريف على الحيوة والوجود ونحوهما مما هو شرط
في التجلي لان المراد من السببية المستفادة من الباء هي السببية

بطريق

بطريق الافضاء، اعلم ان العلم ضروري لا يحد عند الامام الرازي
ونظري يعسر تحديده بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل عند
الغزالي وامام الحرمين، وانما طريق معرفته عندهما هو التقسيم و
المثال ومذهب الجمهور انه نظري يمكن تحديده، فبعض المعتزلة
عرفوه بانه اعتقاد الشيء على ما به فيدخل فيه التقليد المطابق
والظن الصادق مع انهما ليسا بعلم عند المتكلمين ويخرج العلم
بالمستحيل كاجتماع النقيضين وارتفاعهما فانه ليس بشيء والقاضي
الباقلاني عرفه بانه معرفة المعلوم على ما هو به وهو مشتمل على
الدور لاخذ المعلوم المشتق من العلم فيه وعلى امر زايد وهو
قيد على ما هو به، اذ ادراك الشيء لا على ما هو به جهل لا معرفة
والشيخ ابو الحسن الاشعري عرفه بتعريفين الاول انه ما يوجب كون
من قام به عالما، وفيه دور ظاهر، والثاني ادراك المعلوم
على ما هو به، وفيه ايضا دور، وفيه امر زائد ايضا، وابن فورك بما
يصح ممن قام به اتقان الفعل واحكامه، وفيه انه غير مانع لشموله
القدرة وغير جامع لعدم شموله لعلمنا اذ لا مدخل له في صحة
الاتقان على راي الاشاعرة اذ افعالنا ليست بايجادنا والامام
الرازي بعد تنزله عن دعوى الضرورة عرفه بانه اعتقاد جازم
مطابق لموجب اما ضرورة او دليل ويخرج عنه التصور لعدم اندراجه
في الاعتقاد، والحكماء عرفوه بانه حصول صورة الشيء في العقل و
هو متناول الظن والجهل المركب والتقليد والشك والوهم وجعلها
مندرجة في العلم كما ذهبوا اليه مخالف لاستعمال اللغة والعرف
والشرع اذ لا يطلق العالم على الجاهل جهلا مركبا والظان و
الشاك والواهم كما افاده الشارح في آخر البحث، واما التقليد
فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة، ولا مشاحة في الاصطلاحات
والتعريف المختار فيما بين الناس هو انه صفة توجب تمييزا لا
يحتمل النقيض، واورد عليه العلوم العادية فانها تستلزم
جواز النقيض عقلا على ما حقق في شرح المختصر والشيخ ابو منصور
الماتريدي عرفه بانه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به
وهو احسن التعريفات على ما صرح به قدس سره في شرح المواقف
لكونها سالمة عن الايرادات الواردة على اخواتها كما مر ولكون
مفهومه في نفسه امرا واضحا وشيئا جليا لا يحتاج في فهمه

الى اضمار او تقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ولامكا
تطبيقه ايضا على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم
بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا اه كما ستطلع عليه ولذا
اختاره عليه ولم يعكس الامر كما فعله ابن الحاجب فى المختصر فيقصر
قوله اشارة الى ان المذكور اه لا يخفى انه قاصر تكميله ان يقال
والى ان المراد به المذكور بالقوة ليشمل غير المذكور بالفعل ايضا
قوله وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه اه نقل عنه نقلا معتدا
به ان قوله لعمومه علة للصحة ووجهه انه لو لم يكن عاما لصار
المعنى صفة يتجلى بها المعلوم المقابل للمظنون والمجهول جهلا مركبا
فلم يصح ذكره فى تعريف العلم الذى اريد شموله للظن والجهل المركب
انتهى فما قيل من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من
الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز
التعريف به فاجاب بان المضموم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل
المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب فجاز التعريف به مخالف
لما نقل عنه على انه لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى
والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم
خاصا لا يجوز ان يحمل التجلى على الاتضاح والظهور بل يجب ان
يحمل على الانكشاف التام ليكون التعريف بالمساوى فتامل قوله
جعلا للفظ اه تعليل لعدم الجعل لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى
على المعنى تسمية للشئ باسم الدال وقيل ان بين ما ذكره الشارح
ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا فانه جعل فيه
المذكور من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر
ويلتفت اليه واجيب عنه بان اختيار توجيه فى كتاب واختيار
توجيه آخر فى كتاب آخر ليس من التدافع فى شئ ويقال ايضا انا
لا نم جعله المذكور فى شرح المقاصد من المضموم كيف وقد قال بعد
وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم
تعاديا عن الدور انتهى وذلك يدل على انه ليس من الذكر
المضموم الا ان يقال نسبة التوهم ليس لجعل المذكور بمعنى المعلوم
بل لتوهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان اللفظ يدفعه
فتدبر قوله لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب وانما
جعل الاختصاص متوهما لانه وان كان المشهور ان الذكر بالضم

هو ما يكون باللسان وبالضم هو ما يكون بالقلب الا ان المحققين
كلا يستعملونه فى كل منهما كما لا يخفى على من تتبع كتب اللغة قوله
ولا يمكن الفرق اه حاصله جواب عن سوال تقريره ان يقال لا
نم ان عده مما يخالف العرف واللغة لم لا يجوز ان يكون عدم
علما مخصوصا لادراك العقلاء ولا ينكر اهل اللغة والعرف ان ادراكهم
علم فاجاب بابطال السند وهو ظاهر واذا تاملت ما نقلنا عنه
عرفت انه لا وجه لما قاله بعضهم لعل صاحب هذا التعريف يقول
سلمنا ان البهائم ليست من اولى العلم بالكليات والتصديقات
فى العرف واللغة لكن لا نسلم ان البهائم ليست من اولى العلم بالجزئيات
المحسوسة فيهما لكن لقائل ان يقال ان الشيخ ابا الحسن الاشعرى
ومتابعيه لما اعرضوا عن تدقيقات الفلاسفة جعلوا ادراك
الحواس مطلقا من اسباب العلم ولا يضرهم كون هذا العد مخالفا
للعرف واللغة فكانهم جعلوا العلم بمعنى مطلق الادراك الشامل
لادراك اولى العلم وغيرهم ويؤيد ذلك قول الشارح المحقق
شرح المقاصد فى تحقيق مورد التعريف الاول لمن قامت هى تلك
الصفة به انسانا كان او غيره وسيشير اليه فيما بعد ايضا بقوله
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس
الظاهرة التى لا شك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم
جعلوا الحواس احد الاسباب فافهم قوله بل المراد بالادراك اه
وحاصله منع المخالفة ايضا بان يقال لا نم المخالفة وانما يرد
المخالفة لو كان المراد بالادراك نفس الاحساس وهو مم لم لا
يجوز ان يكون المراد هو ادراك العقل بالحواس بدليل ان المحققين
ذهبوا الى ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة
والى ان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين
وقد فصل ذلك فى حواشينا على الحواشى لداود فى المنطق
والعلم فى اللغة والعرف انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لكنها
على ادراك الحواس كما فى الحيوانات العجم فانه سيأتى ان ادراكها
بالحواس اذ ليست لها نفس ناطقة وهى فى الانسان ليست الا ولعل
وجه التامل هو ان على هذا يلزم ان يكون اسباب العلم اثنين لا ثلثة
وقد عدها المص ثلثة وانه يمكن ان يقال لما كان ادراكه
المحسوسات بواسطة الحواس جعل الحواس ايضا من اسباب العلم

كما سيجيء فتأمل الثالث بخلاف قولهم صفة الخ الغرض منه الاشارة
الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت
مما يتعلق بترجيحه ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هذا التعريف
عن الانتقاض بادراك الحيوانات العجم وقد حفظ ذلك
التعريف كما عرفت ثم اعلم انه قد حقق انه لا يتحقق العلم الا بان
يكون بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار العالم عالما و
المعلوم معلوما وهذه النسبة هي التي يسميها معاشر المتكلمين
بالتعلق والتميز ولما لم يثبت امر زائد عليه ذهب جمهور المتكلمين
الى ان ذلك التعلق هو العلم فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه
بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض وانبت جماعة
من الاشاعرة وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدأ ذلك التعلق
وجعلوا العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وفسروه
بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض واختاره الشيخ ابن الحاجب
في المختصر حيث قال واصح الحدود صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض
وقال المولى عضد الملة والدين صفة توجب لمحلها تميزا لا
يحتمل النقيض بوجه وقال السيد السند قدس سره لا يحتمل
متعلق التمييز نقيضه بوجه من الوجوه فصار المعنى ان العلم صفة
حقيقية قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب كون المحل مميزا للمتعلق
تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز فلابد من اعتبار
المحل الذي هو النفس لان التميز الذي اوجبه الصفة انما
هو له لا للصفة فان المميز هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا
قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولابد ايضا من اعتبار المتعلق فان
تمييزه انما هو لشيء يتعلق به الصفة والتمييز وهو الذي لا يحتمل
نقيض التمييز ولم يذكروا لفظ المحل لانفهامه من قولهم توجب تمييزا
دون ان يقولوا تميز تمييزا ولا لفظ المتعلق ايضا لانه منفهم ايضا فان
التمييز لابد له من متعلق كما اشرنا الى كل منهما فمن توهم انهم تركوهما
في التعريف اعتمادا على ذكرهما في تعريف الاول الا ان هذا في التعريف
مما لا يخفى فساده فقد توهم هذا فقوله صفة هي ما تقوم بغيره يتناول
العلم وغيره من الصفات كالحياة والسواد وغيرهما وبقوله توجب
تمييزا خرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى
الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا

تمييزه للشيء بخلاف العلم اعني الصفات الادراكية فانها تميز المحل
عن الجاهل وغيره اعني المعلوم عن المجهول وبقوله لا يحتمل النقيض
خرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه
حالا ومآلا كالظن والشك والوهم فانها صفات ادراكية توجب
تمييزا يحتمل النقيض في الحال وكالجهل المركب والتقليد فان كلا منهما
توجب تمييزا يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس
الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم
استناده الى موجب من حس او بديهة عقلا وعادة او برهان فيجوز
ان يزول بتقليد آخر فقد ظهر لك من ذلك ظهورا بينا وجهان اخران
لترجيح التعريف السابق احدهما ان اخراج الجهل المركب والتقليد عن
هذا التعريف يحوج الى مزيد تحمل وهو تعميم عدم احتمال النقيض بان
يقال لا يحتمل النقيض حالا ومآلا دون التعريف السابق والثاني
انه يحتاج الى اعتبار تقييد ايجاب التمييز بايجاب التمييز لمحلها فتأمل لا
يقال ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم مع اعتبار دخول
التصور فيه بناء على انه لا نقيض له اصلا ليس له وجه لان كلا منهما
تصور كما بين في موضعه لانا نقول قد صرح السيد السند قدس
سره في حواشي شرح المختصر بان الشك والوهم من حيث انه تصور
للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له واما من حيث انه يلاحظ في كل منهما
النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي
او المرجوح فله نقيض فان النسبة من حيث يتعلق بها الاثبات
يناقضها من حيث يتعلق بها النفي فالحاصل ان كلا من الشك والوهم
باعتبار ما يتعلق به نقيضا يحتمله فهما بهذا الاعتبار خارجان
عن تعريف العلم هذا قيل ان كان المعرف هو العلم الشامل لعلم
الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب على ما سوى
كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم
الخلق وان كان المعرف هو علم الخلق فقط يجب تخصيصها بالايجاب
العادي على ما هو مذهب اهل الحق من استناد جميع الممكنات الى
الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلق الله تعالى
عقيب تعلقها بالشيء ان يكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض
فتبصر قال كما هو الظاهر لانه هو المتبادر من العبارة قيل وهو
الموافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا

احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فافهم وفيه اشعار
بانه يمكن ههنا وجه آخر الا انه غير ظاهر وهو ان يراد بالنقيض
نقيض المتعلق او نقيض الصفة ، ووجه عدم ظهور الاول على ما اورد
السيد السند قدس سره في حواشي شرح المختصر فيما نقل عنه ان العلم
ح صفة توجب لمحلها كشفا لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه فيلزم
ان يكون الشيء محتملا لنقيضه وهو باطل اذ الواقع لا يكون الا
احدهما . فان قلت ان المتعلق وان كان لا يحتمل نقيضه في نفس
الامر الا انه يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل
واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافا وانشراحا لا يحتمل
متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما في التصور فلانه لا نقيض
له ، واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا في
نفس الامر له نقيض هو لا وقوعها فيه ، فاذا لم يكن التصديق عن
ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها جازما مطابقا احتمل متعلقه
نقيضه عند المدرك ، واما اذا كان مطابقا جازما لا يحتمله بالقياس
الى المدرك ايضا لا في الحال ولا في المآل . قلنا هذا توجيه لا يطابق
جعل المتعلق في التصديق عبارة عن الطرفين فان هذا التوجيه
يقتضي ان يكون متعلق التصديق وقوع النسبة اولا وقوعها
لا الطرفين فافهم . على ان حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل
الاخر . مع ان المتبادر من احتمال الشيء لاخر انه يجوز ان يتصف به
كما في اعتقاد الظن فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه
خلاف الظاهر فيتم المقصود . واما وجه عدم ظهور الثاني اعني ان
يراد بالنقيض نقيض الصفة فلان المعنى حينئذ صفة توجب تميزا
لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة . ولا يخفى انه خلاف الظاهر
المتبادر من العبارة اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز
ومخالف للتعريف عند القائلين بان العلم من باب الاضافة حيث
عرفوه بانه تميز لا يحتمل متعلقه النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه
نقيض الصفة فافهم . والاحتمال متعلقه الخ يعني ان الاحتمال
صفة لمتعلقه لا للتميز نفسه لانه ان كان المراد به المعنى
المصدري فلا نقيض له اصلا ، وان كان ما به التميز اعني الصور
والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا بتكلف وهو
ان يقال ان المراد وزود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فيرجع

الى احتمال متعلقه ايضا مع مخالفته لما اشتهر من ان اعتقاد الحكم
كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم ، ومع احتمال انه لا يكون
كذا ظن فانه صريح في ان المحتمل هو الشيء المتعلق قال وصف
به التميز مجازا على اطلاق اسم المتعلق بكسر اللام وهو التميز على
المتعلق بفتح اللام ، فيكون مجازا في الطرف على ما قيل والظاهر
من عبارة المحشي الفاضل ان يكون مجازا في الاسناد باسناد
الاحتمال الذي هو في الحقيقة وصف للمتعلق الى التميز الذي
هو وصف له قال ثم التميز الخ اي بعد ما كان المراد من النقيض
نقيض التميز فالمراد بالتميز ليس المعنى المصدري اعني كون النفس
مميزا ، اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق
كما لا يخفى . بل المراد به حينئذ هو ما به التميز ، وهو في التصور
الصورة وفي التصديق النفي والاثبات . قال التعريف ح ان العلم
صفة قائمة بالنفس توجب لها ما به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل
ذلك الشيء نقيض ما به التميز ، فيرد عليه انه يلزم ان لا يكون
شيء من الصورة والاثبات والنفي علما ، بل العلم هي الصفة الموجبة
لها وهو خلاف ما عليه القوم كما اورده السيد السند قدس
سره في هوامش الحواشي العضدية ، واجيب عنه بان الذين عرفوا
العلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي
والاثبات ، فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها
الله تعالى بعد استعمال العقل والحواس والخبر الصادق
مستتبعة لانكشاف الاشياء اذا تعلقت بها ، وما هو المشهور من ان
العلم هو الصورة الحاصلة هو مذهب الفلاسفة القائلين بالوجود
الذهني وهم ينكرونه . لا يقال انهم اذا انكروا الوجود الذهني
فكيف يتيسر لهم القول بالصورة ، وهو فرع الوجود الذهني
لانا نقول مرادهم بالصورة هو المثال المشابه بالمتخيل في المرآة
ومراد الفلاسفة من الوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي
في تمام الماهية ويماثله على ما حقق في موضعه ، واين هذا من
ذلك فتامل . ومن قال ان المراد بالتميز هو ملاحظة النفس
للعلوم مكشوفا واضطر منه ان يكون في التصديق متناقضا ان
وراء النفي والاثبات وذلك لان التصديق باتفاق القوم هو
الاثبات والنفي فيلزم حينئذ ان يكون كل منهما صفة موجبة

التميز هو ملاحظة النفس للمعلوم التصديقي مكشوفا واضحا وان يدعى ان الملاحظة لا نقيض لها في التصور وفيها نقيض في التصديق فبالجملة يلزمه ان يكون في التصديق متناقضان وراء الايجاب والنفي وهو ظاهر البطلان على ما افاده السيد السند قدس سره في هوامش حواشي شرح المختصر فتبصر قوله فالعلم بالماهية المتصورة اه فلا يلزم ان يكون الشيء موجبا لنفسه ولا حاجة الى اعتبار التغاير الاعتباري كما توهم وهذا كما ترى على ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق لا على مذهب الجمهور من انه اضافة بين العالم والمعلوم كما مر فافهم قوله اعلم ان الصفة اه الغرض منه تضعيف ما ذهب اليه المحشي الفاضل وحاصله ان في العلم ثلاثة مذاهب احدها انه من مقولة الكيف وذلك على تقدير ان يكون العلم نفس الصورة الحاصلة في الذهن والثاني انه من مقولة الاضافة وذلك على تقدير ان يكون هو التعلق الخاص بين العالم والمعلوم والثالث انه من مقولة الانفعال وذلك على تقدير ان يكون هو قبول الذهن للصورة من مبدا الفياض وانتقاشه بها وما ذكره المحشي من بيان التعريف لا ينطبق على كل من المذهبين اما على الاول فلان الموجب عين الموجب واما على الاخيرين فلان كل واحد من التعلق الخاص والانتقاش ليس موجبا للصورة لانهما متاخران عن الصورة والمتاخر عن الشيء لا يكون موجبا له وقوله لا حقيقة ولا استتباعا بالعادة اي ليس كل من التعلق والانتقاش المذكورين سببا حقيقيا للصورة ولا سببا عاديا لها قوله الا ان يراد بالايجاب اه استثناء من مقدر ينساق اليه الكلام وهو قولنا فلا ينطبق التعريف على ما بينه المحشي على واحد من المذاهب الثلاثة في وقت من الاوقات الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء فينطبق على مذهب من ذهب الى انه من مقولة الانفعال فان الانتقاش يقتضي الصورة لا محالة وكذا على مذهب من ذهب الى انه من مقولة الاضافة فان التعلق الخاص ايضا يقتضي ويستلزم الصورة كما لا يخفى على من تامل الا انه لا يذهب عليك حينئذ انه لم يبق فرق بين من ذهب الى ان العلم هو التعلق الخاص وبين من ذهب الى انه صفة توجب ذلك التعلق لا نفس ذلك التعلق وكون العلم انتقاش الذهن بالصورة ليس مذهب المتكلمين المنكرين للوجود الذهني فالظاهر ان يقال انه من عرفه

بانه صفة توجب تمييزا جعله من مقولة الكيف لكن لا كما ذهب اليه الفلاسفة من انه هو الصورة بل جعله من مقولة الكيف لكونه كيفية من الكيفيات النفسانية قيل ولو قال الا ان يراد بالايجاب الاستلزام بدل الاقتضاء لكان اوضح واولى كما لا يخفى فتفطن قوله وقيل اه القائل هو المولى مصلح الدين القسطلاني قوله صفة حقيقية وجودية كالعلم والجبن وغيرهما ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بلا وقوعها توجب لموصوفها اي العالم وهي النفس تمييزا وكشفا لمتعلقها وهو المعلوم الماهية في التصور والوقوع واللاوقوع في التصديق لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها اما في التصور فلان الماهية لا نقيض لها واما في التصديق فبان لا يكون التمييز المتعلق بالوقوع مثلا محتملا للاوقوع قوله فان فيه ارتكاب مجاز اه وفيه ايضا مخالفة لما هو المشهور من كون التصديق عبارة عن ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها بخلاف ما ذكره ذلك القائل فافهم قوله وكذا في اطلاق التمييز على الصورة اه اذ التمييز هو انكشاف المتعلق بسبب حصول صورته في العقل فاطلاق التمييز عليه يكون للمبالغة وكذا الحال في النفي والاثبات على ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما عن الشك اللهم الا ان يقال ان المراد بهما هو المعنى اللغوي اعني اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فتامل قوله واما اطلاق التمييز اه جواب عن سؤال تقريره ان اطلاق التمييز على التعلق الخاص ايضا ليس بحقيقة فما الفرق بين المجازين فاجاب بانه متعارف مستفيض عند القوم دون اطلاق المحشي الفاضل قوله تجوز ايضا اي كما في وصف التمييز بمعنى الصورة والنفي والاثبات لكن يمكن للقائل ان يقول ان حمل الصفة في تعريف العلم على الصفة الحقيقية يحوج الى التكلف في قوله فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل وكذا في قوله وان كان شاملا لادراك الحواس ومحتاج لكون اسبابه ثلثة اذ تلك الاسباب ليست اسبابا للصفة الحقيقية بل للادراكات الحاصلة منها فالحق ان المراد بالصفة ههنا هو الادراك سواء كان ادراك الحواس والصورة والنفي والاثبات وبالتمييز هو انكشاف المعلوم فليتامل قوله اعلم ان موجب

اه المقصود منه هو الدخل ع قوله ومتعلقه الطرفان وحاصله
انه على الشق الاول من الترديد لا يكون المتعلق الطرفين اعني المحكوم
والمحكوم عليه وعلى الشق الثاني وان كان المتعلق الطرفين الا
انه يمنع من ارادته عدم كون الوقوع واللاوقوع او النسبة
السلبية والايجابية موجبي صفة العلم اذ قد عرفت ان موجبها
هو الايقاع والانتزاع، ويمكن الجواب عنه بان المراد بالنفي
والاثبات هو المعنى اللغوي ومتعلقهما بهذا المعنى هو الطرفان
اعني المثبت والمثبت له، واما كون متعلقهما النسبة او وقوعها
او لا وقوعها فهو من مصطلحات اهل الفلسفة، على انه يمكن ان
يقال يصدق على الطرفين انهما متعلقان للايقاع والانتزاع
بنا، على ان متعلق المتعلق للشيء متعلق لذلك الشيء فافهم قوله
يكون المتعلق النسبة عند المتقدمين من الحكماء او وقوعها او
وقوعها عند المتأخرين منهم قوله او المجموع المركب اه، قيل ان المجموع
المركب انما هو متعلق التصديق المركب من الاثبات او النفي والتصورات
الثلث واما متعلق الاثبات او النفي فقط فليس الا الوقوع بلا واسطة
والنسبة بالواسطة كما عند الحكما، فافهم قوله او النسبة السلبية
والايجابية يعني النسبة بين بين وبنه بوصفها بالسلبية والايجابية
على انها من حيث انها مورد السلب غيرها من حيث انها مورد الايجاب
قوله وان سلم يعني لا نسلم او لا صحة ارادتهما بهما اذ تلك الارادة
بعيدة غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم ذلك بناء على اشتراك لفظ
النفي والاثبات بين المعنى المصدري وبين ذلك المعنى في عرف القوم
فمن ارادته مانع في هذا المقام قوله فيه تصريح بان المراد اه فيه
ايماء الى اختيار الشق الاول من الترديد كما لا يخفى على من له فهم
سديد قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه جواب عن سؤال وهو انه
يلزم على هذا التقدير ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان
التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة عند العقل والتصديق هو
النفي والاثبات وقد يعبر عنهما بالايجاب والسلب والايقاع و
الانتزاع، وحاصل الجواب انا لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون العلم
باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديقا وباعتبار عدم ايجابه
لشيء منهما تصورا واما كون العلم هو الصورة الحاصلة او النفي والاثبات
فهو من مخترعات الفلاسفة كما مر هذا على تقدير ان يكون المراد من

الصفة هي الصفة الحقيقية كما سبق، واما على تقدير ان يكون
المراد منها هو الادراك ومن التمييز هو انكشاف المعلوم فالتقسيم
انه ان لم يكن حكما فتصور والا فتصديق او ان لم يكن مشتملا
على حكم فتصور والا فتصديق على المذهبين الا ان لقائل ان يقول
يرد على كل منهما ان يخرج ادراك الحواس عن القسمين اذ لم يعهد
اطلاق التصور ولا التصديق عليه فالصواب ان يقال انه ان كان
حاصلا بالاحساس فادراك الحواس، والا فان خلا عن الحكم اه او
فان لم يكن حكما اه فتامل واستقم ولا تتزلزل حتى لا تقع في الزلل
قوله بالحس الظاهر انما قيده به لان المعاني الجزئية محسوسة
بالوهم قوله تخرج الاحساسات، وكان التعريف مانعا على مذهب من
ذهب الى ان الاحساس ليس بعلم بل هو ادراك مخالف للعلم بالكلية
يحصل بالحواس واما على مذهب من ذهب الى انه قسم من العلم كالشيخ
ابي الحسن الاشعري ومتابعيه فترك هذا القيد لازم حتى
يصدق التعريف عليه، والا لم يكن جامعا، فالشارح رحمه الله
اختار هذا المذهب وترك القيد المذكور، ثم اعلم ان منهم من
نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للمعاني الجزئية فلم يقيد
المعاني بالكلية، ومنهم من اثبتها فقيدها بها اخراجا لادراك القوى
الباطنة الذي هو ادراك المعاني الجزئية المسمى بالتخيل والتوهم
فافهم قوله ان ادراك زيد قبل الرؤية اي بعوارض مشخصة
له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه بدون حضور مواده عند الحس قوله
لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي لانه بمشخصات كلية يجوزه
العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكنها
انحصرت في الخارج في فرد واحد، فهذا الادراك هو ادراك الامر
الكلي المنحصر في فرد واحد، فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف
ادراكه باحضار مشخصاته عند الحس فانه على وجه جزئي فيكون
ادراك عين محسوسة قوله لا يدركه احساسا لغيبوبته عن الحس
قوله بل يدركه علما الظاهر ان يقول ولا علما لانه ادراك المعنى
المحسوسة على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة
معها خصوصية المحل كما في الاحساس وليس لك ان تقول انه تخيل
او توهم لانه قد سبق ان من لم يقيد المعاني بالكلية لا يقول بالحواس
والا لانتقض تعريف العلم بها فافهم وما قيل من ان صورة الجزئي

الحاصلة بالاحساس لما ذهبت عن الحس صار ادراك العقل
به ثانيا علما. ولا يصح ان يكون ماخوذا من الحس في الابتدا اذ
هذا الادراك غير ذلك الادراك فقيه كما فيه قوله قبل المدرك
اولا وبالذات اه اي قبل الجواب عن هذا الاشكال انه مغلطة لا
نشأت من اخذ ما بالذات مكان ما بالعرض فان المدرك او
وبالذات امر خيالي والخيالي وان كان لا اشيا محضا عندنا
لكن يصح تعلق العلم به لا تعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه وليس
في الاعيان. بل من قبيل المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه
وسيلة الى معرفته بوجه ما اعني بالعرض اشتبه الحال فيه على من
استشكل وظن ان المدرك ادراك الامر الخارجي هذا واورد
عليه انه لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم و
اوجب تميزه عما عداه. فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب
صفة العلم تميزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس
كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغايب
عن الحس لا في الصورة الملحوظة اولا وبالذات حتى يكون مدركا و
كانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما ترى هذا
فليتامل. قيل ويمكن ان يقال ان مثل زيد اذا ادرك بالحواس فعيان
والا فغيبي سواء كان على وجه كلي او جزئي فلا اشكال في الادراك
بعد الغيبة لان الخيالي معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة
فافهم قال اي لتميزها الذي هو الصورة هذا التفسير بنا على
ما مر من ان المراد بالنقيض هو نقيض التمييز كما هو الظاهر فظهر وجه
قوله والمعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز الا ان لقائل ان
يقول ان كان المراد من التصورات في قول الشارح وللتصورات المراد
هي الصفة الحقيقية فالمناسب ان يقول وللتصور على صيغة الافراد
كما في شرح المختصر دون صيغة الجمع وان كان المراد موصوف تلك
الصفة فالتفسير بقوله اي لتميزها الذي هو الصورة ليس بصحيح كما
لا يخفى. على انه لا يساعده ما سيأتي في القول الاتي من قوله فيه
بتنويع وهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق اه فانه صريح في ان
المراد نفي تقابض التصورات لا تقابض تميزها ومن هنا قيل ان
الحق ان المراد بالصفة في تعريف العلم هو الادراك مطلقا والتمييز
هو انكشاف المعلوم كما مر فتدبر ولا تغفل قال فلا يرد عليه اه

قيل نعم لا يرد هذا ولكن يرد عليه ان احتمال النقيض كما مر هو
لمتعلق الصورة لا لنفسها. فعدم ثبوت التقابض لنفس التصور لا
يستلزم عدم ثبوتها للمتصور الذي هو المتعلق. فلا يوجب دخولها
في العلم فلا يصح البنا المذكور. ولو سلم الاستلزام فانما يصح
البنا اذا كانت الصورة المأخوذة في تعريف العلم نفس الصفة
التي هي العلم وليس كذلك اذ الموجب غير الموجب فعلى تقدير ان لا
يكون للتصورات تقابض لا يجب ان تكون صفة توجب صورة لا
يحتمل متعلقها النقيض ويجاب عن السؤال الاول بان المأخوذ في
التعريف على ما مر من المحشي الفاضل هو عدم احتمال المتعلق لنقيض
التمييز لا لنقيضه. فعدم ثبوت التقابض للصورة يوجب دخولها في
تعريف العلم سواء كان لمتعلقها نقيض اولا. فيصح البنا المذكور
وعن الثاني بان المحشي الفاضل قد بنى كلامه على ان يكون المراد
بالصفة في تعريف العلم هو الصفة الحقيقية الموجبة للتمييز. وعلى ان
يكون التصور عبارة عن تلك الصفة باعتبار عدم ايجابها الحكم كما
مر فعلى تقدير ان لا يكون للتصورات تقابض بمعنى ان لا يكون لتميزها
الذي اوجبته تلك التصورات تقابض لا شك في كونها صفة نعم يرد
عليه ما يظهر لك بالتامل فتذكر ما مر قوله اي وجه ورود هذا السؤال
يعني على ظاهر عبارة الشارح على تقدير ان يراد بالنقيض نقيض التمييز
قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف العلم اه. فالمعنى حينئذ العلم
صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة. فالتصور حينئذ
نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف او
الانكشاف على ما مر. فلا يرد ما قيل انه على تقدير ان يراد بالنقيض نقيض
الصفة لا يليق للتعريف كثير معنى. اذ من البين ان الشيء لا يحتمل نقيضه
لان الاحتمال لمتعلقها لا للصفة حتى يلزم ان يكون الشيء محتملا لنقيضه
فافهم قوله في بيضح البناء اه. فحاصل التعريف للتصور انه صفة توجب
كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض تلك الصفة
اذ لا نقيض لها على ما زعموا فتذكر قال وقد يجاب اه. هذا جواب آخر
عن اعتراض عدم صحة البناء غير الجوابين المذكورين من كون الكلام على
تقدير المضاف وكون المراد نقيض الصفة قوله على ان لا نقيض لتميزها
الظاهر ان اقحام التمييز سهو من قلم الناسخ. والصواب ان يقال على ان
لا نقيض لها قال فيصح البناء فان عدم نقيض التصورات يستلزم عدم

نقيض التمييز بناء على الفرعية المذكورة قوله مما لا ثبت له بالفتحات
الثلث بمعنى الجهة، يعني ان ادعاء ذلك امر لا دليل عليه الا ترى انه
للتمييز نقيض في التصديق، مع انه لا نقيض لنفس التصديق على ما
ورد في موضعه قوله ان اراد بالتمييز الصورة التي توجبها تلك الصفة
كما قرره المحشي الفاضل فالفرعية ظاهرة، بل يكون عدم نقيض التصور
هو عدم نقيض التمييز لان التصور نفس الصورة وان اراد به غير
الصورة فلا شك ان التصور اذا لم يكن له نقيض لا يكون للتمييز الذي
يحصل منه ايضا نقيض، وذلك امر ظاهر، ولا نعني بالفرعية الا
هذا القدر فتم البناء المذكور ايضا، ولا يذهب عليك ما فيه فان
لك ان تقول ان المختار هو الشق الاول، والملازمة ممنوعة فان
المراد من التصور هي الصفة الحقيقية لا الصورة، ولا شك ان عدم
نقيض الصفة لا يستلزم عدم نقيض موجبها، والا يلزم ان لا يكون
للتصديقات ايضا نقايض وهو باطل فتامل، على ان كون التصور
نفس الصورة لا يطابق مذهب المتكلمين على ما مر تفصيلا، والشق الثاني
من الترديد المذكور مما لا يخفى فساده، على فرض تغليبه وعناده فافهم
قال ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته اه. قيل ان اراد به انه
لا يحتمل غير صورته الحاصلة في الذهن عند مطابقة التصور للمتصور
كما اذا رأينا من بعيد شبحا هو انسان في الواقع وحصل في اذهاننا
صورة الانسان فمسلم الا انه لا يقتضي ان لا يحتمل غير صورته الحاصلة
عند عدم المطابقة كما اذا رأينا شبحا من بعيد هو حجر في الواقع فتصورنا
انه انسان كان التصور مطابقا اولا فلا يوافق ما سيجيء ان بعض
التصورات غير مطابق وقد اختاره الفاضل المحشي اذ لا نعني باحتمال
غير الصورة الحاصلة الا ان لا يطابق التصور تلك الصورة بل يطابق
صورة مخالفة له. فالحق انه لا وجه لهذا السؤال عند المتامل
حق التامل هذا. فتامل حق التامل حتى تعرف ما هو الحق قال
فلو سلم اه. فيه اشارة الى انه لا نسلم اولا ان للتصور نقيضا اذ
التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا فالتصورات كلها مطابقة
لما هي تصورات له على ما حققه السيد السند قدس سره في شرح
المواقف وغيره، وسيجيء تفصيله قوله تامل لعله اشارة الى ان
تقدير التمييز بناء على ان لا يكون المراد بالنقيض نقيض الصفة وكذا
ان لا يكون عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور والا فلا حاجة

الى

الى التقدير المذكور فافهم قوله لان شمول التعريف للتصورات اه
والحاصل ان شمول تعريف العلم للتصورات لا يتوقف على اعتبار
ان لا نقيض لها، بل يحصل باعتبار انها غير محتملة لنقايضها فان كل
متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة. فلو سلم ان للتصور نقيضا
يحصل المقصود ايضا. فلا معنى لبناء شموله للتصورات على انه لا نقيض
لها. الا انه لا يخفى عليك ان هذا التقدير مبني على دعوى ان نقيض
التصور لا يستلزم نقيض المتصور. فان تمت تم، والا فلا فتدبر قوله
انما هو في المتصور بالكنه كالانسان المتصور بالحيوان الناطق بعد
امكان تعدد حقيقة الشيء لا في المتصور بالوجه لانه يمكن ان يكون
لشيء واحد لوازم متعددة يمكن احضاره بكل واحد منها قوله
فشمول التعريف للتصورات بالوجه اه. يعني انه لو لم يجعله
مبنيا على ان لا نقايض لها بل جعل مبنيا على ان كل متصور لا يحتمل
صورته الحاصلة يلزم ان لا يشمل التعريف جميع التصورات لخروج
التصورات بالوجه لاحتمال ما تعلق به غير صورته الحاصلة بخلاف
ما اذا جعل مبنيا على انها لا نقايض لها، فانه حينئذ يشمل التصور
بالكنه وبالوجه فافهم قوله على شيء آخر، وهو عدم احتمال كل متصور
غير صورته الحاصلة على تقدير فرض النقيض لها وهو المعني بقوله
لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير قوله لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا
المعنى لان معناه الظاهر ان التقدير ظرف وجود المبنى وعلى هذا
المعنى يكون مبنى المبنى لا ظرف وجوده. كذا نقل عنه، وفيه ان
المعنى وجود مبنى آخر له في صورة تقدير فرض النقيض لا ان معناه
ان وجود ذلك المبنى بحسب الفرض والتقدير. وقيل في وجه عدم
وفاء العبارة بالمقصود على مبنيه في الواقع على هذا الزعم وبين بناء
على مبنى آخر على تقدير فرض النقيض بقرينة المقابلة لا بيان عدم التنافي
بين بنائه على مبنى وبين وجود مبنى آخر له في التقدير كما يشعر به
عبارة المحشي الفاضل وانت خبير بانه لا يجب ان يكون مقصود المحشي
الفاضل ما ذكره هذا المحشي، بل يجوز ان يكون مقصوده هو الثاني
وهو كاف في مرامه في دفع السؤال المذكور، كما لا يخفى على من له ادنى
شعور. فتبصر قوله مع ان بناء الشمول اه. ولا يذهب عليك انه
في غاية السقوط. اذ مراد المحشي الفاضل هو الذهاب الى الطريقة
البرهانية بانه اذا لم يحتمل غير صورته الحاصلة على تقدير النقيض

فعدم احتماله على تقدير عدمه اولى . وقيل ان كون عدم احتمال
كل متصور غير صورته الحاصلة مبنى . وان كان مطلقا لكن على
تقدير عدم النقيض لما كان مبنائيته ناشية من عدم النقيض جعله
مبنى على حدة وجعل عدم احتمال كل متصور غير صورته الحاصلة
مبنى مخصوصا بصورة تقدير وجود النقيض فافهم قال فيه تضعيف
قولهم بناء على المثل السائر اعنى قولهم زعموا مطية الكذب الا ان في
كون ما ذكره المحشى الفاضل قول المنطقيين وجها للضعف مقالا
اذ اللازم مما ذكره المحشى في تفسير قول الشارح بناء على انها الانفكاك
لها هو ان لا تناقض بين الصور لا بين المعلومات التصورية حتى
ينتقض بقول المنطقيين الا ان يدعى ان عدم التناقض بين الصور
يقتضى عدمه بين المعلومات . لكن ذلك في حيز المنع كيف وقد قال
الحكماء ان كلا من الاثبات والنفى تصديق وصورة للنسبة ولا
تناقض بينهما لانهما مرتفعان في صورة الشك ولا يجوز ارتفاع النقيضين
مع ان بين المعلومين اى النسبتين تناقضا فعدم التناقض بين الصور
لا يستلزم عدمه بين المعلومين فليتامل قوله وذلك لا يكون الا في
التصديق لان عدم الاجتماع في التحقق والانتفاء بمعنى انه يقتضى
تحقق احدهما في الواقع انتفاء الاخر فيه اقتضاء ذاتيا انما يتصور
فيما فيه نسبة والنسبة انما تتحقق في التصديق دون التصورات و
لا يستلزم تحقق صورة انتفاء صورة اخرى فان صورة الانسان و
اللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما في انفسهما قوله سواء
كان في التحقق والانتفاء كما في القضايا قوله كان في نفسه اشد بعدا
الخ . اى يتباعد احدهما عن الاخر تباعدا لا يتصور ما هو ابلغ منه
فيما بين المفهومات كالسواد والبياض فان السواد في نفسه اشد
بعدا عن البياض من جميع ما سواه من الحمرة والصفرة وغيرهما والحاصل
ان التنافى الذاتى اعم من التمانع الذاتى . وانه لا يقتضى عدم جواز
الارتفاع عن ذات لجواز الارتفاع عنها عند عدمها فان زيدا اذا
كان معدوما لا يكون كاتبا ولا لا كاتبا على ما قرره السيد السند
قدس سره في حواشى شرح المطالع قال اذ لا تمانع في التصورات بدون
اعتبار النسبة فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان
الا اذا حملا على ذات واحدة واعتبر ثبوتهما لها فيحصل قضيتان
موجبتان احديهما محصلة والاخرى معدولة فيتنافيان صدقا

لا كذبا ان لم يجعل السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ بل
اعتبر جزءا منه كقولنا زيد انسان لا انسان فان كون زيد انسانا
ينافى كونه لا انسانا . فلا يجوز صدقهما معا ويجوز كذبهما معا فان
زيدا اذا كان معدوما لا يكون انسانا ولا لا انسانا . واما اذا جعل
السلب راجعا الى نسبة الانسان الى شئ كانتا متناقضتين اى متنافيتين
صدقا وكذبا . وكذا قولنا حيوان ناطق ليس بناطق على التقييد لا يتنافيان
الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا . وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين
اللذين اشير بهذين القولين اليهما او بالاعتبار المذكور في المفردين
اعنى اعتبار ثبوتهما لشئ وكذا قولنا اضرب ولا تضرب لا مدافعة
بينهما الا بنحو احد النسبتين المذكورين . فالحاصل انه لا تناقض
بين التصورات انفسها . وهذا حاصل ما ذكره السيد السند في
حواشى شرح المختصر فمعنى قوله بدون اعتبار النسبة انه لا يوجد التمانع
بين المفهومين المتصورين الا اذا اعتبر نسبتهما الى موضوع واحد
ثم ان لم يجعل السلب راجعا الى النسبة يحصل قضيتان متنافيتان
صدقا وان جعل راجعا اليها يحصل قضيتان متناقضتان فظهر لك
ما في كلام المحشى مولانا قول احمد في تحقيق المقام من الخلل والتشويش
بعصمك منه الله . مع ان التمانع المعتبر في التناقض الاصطلاحى
هو التمانع الذاتى على ما صرح به في موضعه والتمانع الحاصل في
المفهومين المتصورين اذا نسبا الى ذات واحدة ليس ذاتيا بل ذلك
انما حصل من نسبتهما الى موضوع واحد والنسبة خارجة عنهما ليست
جزءا منهما حتى يكون التمانع بينهما الناشئ عن النسبة ذاتيا فلا يكون
بينهما تناقض وانما التناقض بين القضيتين المختلفتين بالايجاب
والسلب المشتملتين عليهما . وانما قيدنا الاختلاف بالايجاب والسلب
لانهما اذا اختلفتا بالعدول والتحصيل فلا تمانع بينهما اصلا بل هما
ح قضيتان متنافيتان صدقا لا كذبا كما عرفت فتامل قوله م
فلذلك . اى فلاجل كون هذا التناقض في قوة تناقض القضايا عرفوا
الخ . وقوله وصرح عطف على قوله عرفوا قوله فلا يرد ما يتوهم الخ . اى
اذا عرفت ان التمانع بين التصورات انما هو بالاعتبار الذى ذكرنا
فلا يرد الخ . وحاصل هذا التوهم انه اذا اعتبر النسبة في التصور لم يبق
تصورا بل ينقلب تصديقا اذ لا نسبة في التصور وانما هى في التصديق
فلا يصح قوله اذ لا تمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة . وهذا

الوهم بناء على زعم ان معناه انه اذا اعتبر النسبة فى التصورات
يوجد بين التصورات ايضا تمانع، وقد عرفت ان معناه ليس كذلك،
بل معناه انه لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة واذا
اعتبر النسبة لم تبق تصورات بل تنقلب تصديقات فلم يوجد التمانع
الا فى التصديقات فثبت قوله لا تناقض للتصورات فقوله على ما زعموا
ليس على ما ينبغى، وحاصل دفع ذلك الوهم على زعم المحشى ان المراد انه
يوجد بين المفهومين المتصورين الملحوظين بشرط شىء وهو اعتبار
نسبتهما الى ذات واحدة وكونهما محمولين لقضيتين موضوعهما تلك
الذات الواحدة وكونهما ملحوظين كذلك لا يقتضى كونهما من قبيل
التصديقات فيكون معنى قوله لا تمانع فى التصورات الخ لا تمانع فيها
بلا شرط شىء. بل التمانع فيها انما هو بشرط شىء، فتامل وكن على
بصيرة قال ومن ههنا قيل نقيض الخ. قال السيد السند قدس سره
فى حواشى شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يوجد
له نقيض الا بان ينضم اليه معنى كلمة النفى فيحصل مفهوم آخر فى غاية
البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه، فاذا حملا على شىء كان
اثبات ذلك المفهوم له تحصيلا واثبات رفعه له عدولا واذا اعتبر
صدق المفهوم على شىء كما فى كل واحد من المتساويين بل فى اطراف
القضايا ايضا فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب
صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه لا اثبات رفعه لذلك الشىء
فعلى هذا نقيض الانسان اذا اعتبرناه مساويا للناطق او وقوعه فى
احد طرفى القضية هو سلبه اعنى رفع صدقه لا عدوله الذى هو اثبات
اللاانسان انتهى كلامه، فاتضح بهذا معنى قوله سواء كان رفعه
فى نفسه او رفعه عن شىء، وهو انه ان اعتبر ذلك الشىء فى نفسه كان
نقيضه رفعه فى نفسه وان اعتبر من حيث صدقه على شىء كان نقيضه
رفعه عن ذلك الشىء وسلبه عنه وانضح ايضا ان تحقق النقيض
بهذا المعنى بكلا قسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شىء بالاعتبار
المذكور انما هو فى التصورات لا فى التصديقات، اذ لا يمكن فى
التصديقات اعتبار صدقها وحملها على شىء حتى يتحقق القسم الثانى
فيها وهو ظاهر فاحفظه قوله احدهما ان هذا القول الخ، وحاصله
ان نقيض قولنا لا شىء من الحيوان بانسان هو قولنا بعض الحيوان انسان
وهو ليس برفع بل هو ايجاب، وانما الرفع قولنا ليس لا شىء من الحيوان

بانسان فلا يصدق على قولنا بعض الحيوان انسان انه رفع قولنا
لا شىء من الحيوان بانسان، ويجاب عنه بان اطلاق النقيض عليه
باعتبار انه مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب كما قالوا ان نقيض
الموجبة الكلية هى السالبة الجزئية مع ان نقيضها هو رفع الايجاب
الكلى وقد صرحوا فى بحث القضايا ان النقيض عندنا اعم من ان يكون
رفعا للشىء او لازما مساويا له، وان كان النقيض حقيقة هو رفع
الشىء هذا قوله والثانى ان قوله سواء كان رفعه فى نفسه او
رفعه عن شىء يقتضى الخ، وحاصله ان رفع الشىء عن شىء نقيض
اثباته له لا نقيض نفسه وهو ظاهر فلا يصح قوله سواء كان
رفعه فى نفسه او رفعه عن شىء ويجاب عنه بانك قد عرفت ان المراد
من رفعه فى نفسه انه اذا اعتبر الشىء فى نفسه كان نقيضه رفعه
فى نفسه، واذا اعتبر من حيث صدقه وحمله على شىء كان نقيضه
رفعه عن ذلك الشىء لا ان كلا قسمى النقيض يتحقق باعتباره فى
نفسه، وما قيل فى الجواب عنه من انه يمكن ان يوزع الكلام و
يقال ان قوله رفعه فى نفسه بالنظر الى التصورات وقوله او رفعه
عن شىء بالنظر الى التصديقات، فلا يخفى ما فيه من الفساد على من
لم يركب متن العناد قوله فحق العبارة ان يقال الخ. ثم يكون التعريف
جامعا، فان كل رفع نقيض، وان لم يكن كل نقيض رفعا والتعريف
بالاعم جائز عند القدماء، ولما كان النفى الذى اضيف اليه
الرفع اعم من الاثبات وغيره كالمفرد كان الرفع المضاف اليه
ايضا اعم من السلب ورفع المفهوم فى نفسه، فيكون رفع الضاحك
عن شىء مثلا بمعنى سلبه عنه نقيض اثبات الضاحك ورفع
الضاحك فى نفسه نقيض الضاحك نفسه هذا وقد عرفت ان
عبارة المحشى الفاضل ايضا صحيحة مدفوعة عنها السؤالان كلاهما
نعم لو قال رفع كل شىء نقيضه كما فى عبارة السيد السند
قدس سره فى حواشى شرح المختصر لكان اوجه واولى كما لا يخفى
قوله اللهم الا ان يجعل الرفع الخ. يعنى فح يندفع الوجه الاول
من المناقشة، الا انه مستبعد جدا، اذ مع كونه خلاف الظاهر
لا يساعده قاعدة النحو اذ هو من مواضع وجوب تقديم المبتدأ على
الخبر كما لا يخفى على من تتبع مفصلات كتب النحو، واما ما نقل عنه من
قوله بل لا معنى له يعرف بالتامل، فلا معنى له يعرف بالتامل قوله

بقرينة قوله اه . فى كونه صالحا لان يكون قرينة على ما ذكره نظر لانه
انما يكون قرينة عليه لو كان النقيض فى قولهم بمعنى المتنافى بالذات
وليس الامر كذلك . بل هو بمعنى السلب وبمعنى العدول كما سيجى
فى القول الاتى . فاراد المحشى الفاضل بقوله وقول المنطقيين اه ح
ان اطلاق النقيض بمعنى المتمانع بالذات على معنى السلب او العدول
مجاز مبنى على التاويل . ولا ينافى ذلك كون النقيض حقيقة فى معنى
المتنافى بالذات ايضا فافهم . قيل وبقرينة الشهرة ايضا اذ الشهرة
من امارات الحقيقة . فليتامل قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز
بان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابيا بان يعتبر نسبة
الانسان فى قولنا كل انسان ناطق الى ما تحته من الافراد . فيكون
كانه قيل زيد وعمرو وغيرهما من الافراد انسان او سلبيا بان
يعتبر نسبة اللاانسان الذى اعتبر نقيضا للانسان الى تلك الافراد
ايضا . فيكون كانه قيل زيد وعمرو وغيرهما ليس بانسان ويسمون
هذا نقيضا بمعنى السلب . واما بان يلاحظ مفهوما تاما حينئذ هى
ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائرا شيئا واحدا ويسمون
نقيضا بمعنى العدول . وكلا الوجهين مجاز على التاويل اذ لولم يكن
احد هذين التاويلين لم يكن اطلاق النقايض على تلك الاطراف
وتسميتها بها صحيحا كما لا يخفى فتامل قوله وايضا يلزم منه اه
حاصله انه لو صح ان لا نقايض للتصورات ودخلت فى تعريف العلم
بناء على ذلك لزم ان يكون التصورات باسرها علوما واللازم
باطل . فان بعضا من التصورات ليس بعلم لعدم مطابقتها لذى
الصورة كما اذا راينا شبحا وحصل منه فى اذهاننا صورة الانسان
يكون ذلك تصورا للشبح مع انه غير مطابق له لعدم كونه انسانا
بل حجرا . والمطابقة شرط فى العلم . فالحاصل ان التعريف حينئذ يكون
غير مانع . ومحصل الجواب منع كون تلك الصورة صورة للشبح لجواز
ان يكون تلك الصورة صورة الانسان وموجبا للتصور المتعلق
بالانسان . ويكون الخطا فى حكم العقل بان الصورة الحاصلة
فى العقل صورة لذلك الشبح المرئى . فالحاصل ان الصورة التى
التصورية الحاصلة فى الذهن صورة للصورة ومطابقة لها سواء
كانت موجودة او معدومة . ولا يتصور بها الا ما هى صورته ولا
يمكن جعلها الة لما لا يكون هى صورته وغير صادقة عليه

واما عدم المطابقة فانما هو فى حكم العقل بان الصورة المنتزعة
عن الشبح صورة لذلك الشبح مع انه ليس كذلك بان يكون الصورة
الحاصلة صورة الانسان مثلا مع كون الشبح المرئى حجرا فلا شئ
من التصورات يوصف بعدم المطابقة . وحاصل ايراد المحشى الفاضل
على ذلك الجواب هو اثبات المقدمة بان المتصور فى المثال المذكور هو
الشبح والصورة الذهنية الة لملاحظة ذلك الشبح لا للانسان
فيكون صورة الانسان صورة للشبح لا له فيكون تصوره بصورة
الانسان غير مطابق له . وسيجى تفصيله من المحشى والذى ذكره
من الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشئ من ذلك الوجه هو مبنى
الايراد المذكور . وبيانه ان المعلوم بالحقيقة فى الصورة الاولى اعنى
العلم بالوجه هو الوجه وهو الحاصل بالذات فى الصورة الثانية
اعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه هو الشئ والوجه حاصل لكونه الة
فكان الفرق بينهما بالذات . وهذا هو ما عليه المتاخرون وقد تبعهم
شارح المطالع . ووافقهم السيد السند والصدر الشيرازى وكان
الحق ما حققه المحقق الدوانى تبعا للقدماء من ان الفرق بينهما بالاعتبار
لا بالذات وان المعلوم بالحقيقة فى الصورتين هو الوجه لكن تصور
الوجه اذا كان بحيث يصير عنوانا للافراد ومنطبقا عليها كما فى موضوع
المحصورات هو العلم بالشئ من الوجه . واذا تصور لا من تلك الحيثية كما
فى موضوع القضايا الطبيعية هو العلم بالوجه . فعلى ذلك التحقيق
يندفع ايراد المحشى الفاضل اذ العلم بالوجه الذى هو الانسان لما
كان مطابقا كان العلم بالحجر بالانسان ايضا مطابقا لكونه متحدا معه
بالذات والخطاء انما هو فى الحكم الذى صار ملكة للعقل بان هذه
الصورة لذلك المرئى . فلا يتزيف الجواب المشهور بالايراد المذكور .
نعم يرد عليه ما اورده المحقق مرزاجان فى حواشى شرح المطالع
من ان الحكم على الصورة بانها مطابقة يستدعى التفات النفس اليها
عند ادراك ذلك الشئ وظاهر ان هذا ليس ضروريا عند تصور الشئ
وايضا لو صح ذلك يلزم استلزام التصور مطلقا للتصديق وهذا مع
انه باطل فى نفسه يلزم منه ان يحصل للذهن من تصور كل شئ
احكام غير متناهية . ويمكن الدفع بالعناية . وذلك بان يقال ان
المراد ان ههنا حكما بالقوة القريبة من الفعل ويحصل بالفعل بمجرد
الالتفات من النفس والمطابقة واللامطابقة صفة له بعد تحققه

الا انه يرد ما لا مدفع له. وهو انه كثيرا ما قد يرى من الموجودات
صورة مع علم عدمه مثلا قد يرى من زيد صورة مع علم موته فظاهر انه
لا حكم اصلا. والاصوب ان يقال جميع المعلومات التصورية موجودة
في نفس الامر اذ ما من متصور الا هو ماهية من الماهيات في نفسها
مع قطع النظر عن فرض العقل والا لم يقع موضوعا للقضايا
الايجابية الصادقة. فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع
فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف المعلومات التصديقية
فانها قد تكون واقعة في نفس الامر وقد لا تكون واقعة كالكواذب
وبهذا اندفع ما يقال ان كان المراد من المطابقة هي المطابقة مع
ذي الصورة فكما يتحقق المطابقة في الصورة التصورية دائما كذلك
يتحقق المطابقة في الصورة التصديقية. وان كان المراد المطابقة مع
المنشأ فكما لا يجب في التصور ذلك لا يجب في التصديق ايضا فلا فرق
على نهج لا حاجة في جريان المطابقة واللامطابقة في الصور التصورية
الى ملاحظة الحكم والتفات النفس اليه وهو ظاهر وحاصل الاندفاع
انا نختار الشق الاول ونمنع تحقق المطابقة في التصديقات الكاذبة
لان نفس الامر لا تكون محلا للكواذب مع ان المطابقة لا تتحقق الا
بتحقق الطرفين على ما تقرر في موضعه فليتأمل قوله الصواب ترك التصور
آه. ولقائل ان يقول ان التصور كما يطلق على الصفة الموجبة للصورة
كذلك يطلق على نفس الصورة فافهم قوله والمطابق هو الاول لا الثاني
آه. فمنشأ غلط المجيب على ما ذهب اليه المحشي الفاضل هو عدم
تفطنه بالفرق بين العلمين. وكون كلا منا في الثاني لا الاول وقد
عرفت ما فيه قوله فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح قيل ان اراد
به انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل ضرورة ان الصورة المذكورة
الة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر
متصورا. وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا
خطاء في ذلك اذ هو مطابق لمتصوره. وانما الخطاء في ان هذه
الصورة الة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من
افراد الانسان فافهم قوله فالمحكوم عليه في هذا الحكم آه. وذلك
لان الحكم على الشيء فرع تصوره وليس لنا علم به الا بوصف الانسانية
فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية قوله علم غير مطابق لمعلومه
الذي هو الحجر في الواقع فسقط الجواب المشهور بين الجمهور وهو ان التصور

مطابق

مطابق له والخطاء انما هو في الحكم واجيب عنه بانا سلمنا انه بعد
حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاشتباه من
الحال على الحس بواسطة التشاكل بين الحجر والانسان يجعل الوصف
المذكور عنوانا ويحكم عليه الا ان المعتبر في اتصاف افراد الموضوع
بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق
والشبح المذكور وان كان حجرا في الواقع لكنه انسان بحسب الاعتقاد
فيجوز ان يكون الصورة الانسانية الة لملاحظة الانسان الذي هو
حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف
بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا
لمتصوره الذي هو الانسان المفروض. ومع ذلك المحكوم عليه هو الحجر
لانه في نفس الامر كذلك. والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر
انسان وذلك ناش من عدم امتياز الامور المتشاكلة في الحس وهذا
الجواب هو الصواب الذي اختاره بعض الفحول في حواشي شرح المطالع
لكن قلما يخلو عن شيء يظهر بالتامل الصادق. وقد اجيب ايضا بوجهين
آخرين، احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه
المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز
المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعور به. وذلك لا يوجب انتفاءه
في نفس الامر. ولا يخفى ما فيه من المكابرة كما قيل. والثاني ان المرئي
من البعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في
بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابقة لها لان الوجه
الاخص لا يباين الاعم. وفيه ايضا انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد
لان عدم المطابقة متحقق كذا قيل فتامل. وقد يقال ان قول المحشي
الفاضل والصورة الذهنية الة لملاحظته في حيز المنع اذ معناه
ان الصورة التي هي في الاصل موجب تصور ماهية الانسان جعلت هنا
موجب تصور ذلك الشبح بجعل مفهوم الانسان عنوانا له وليس الامر
كذلك لان الشبح محسوس بالحس الظاهر ومشار اليه بالاشارة
الحسية وقد تقرر ان تصور المحسوس المشار اليه مع الاحساس به لا
يتصور بعنوان مفهوم كلي وانما الاحتياج الى العنوان في الغائب عن
الحس فاذا حكم على الشبح المحسوس بان يقال مثلا هذا الانسان
شاغل في المكان الفلاني. فالمحكوم عليه هنا هو الشبح المحسوس المشار
اليه المتصور على وجه جزئي حتى يكون القضية شخصية لا الشبح

المتصور بعنوان مفهوم الانسان المعبر عنه بلفظ الانسان بناء على انه
حصل في العقل من الشبح عند رؤيته صورة الانسان وظن العقل ان
هذه الصورة صورة الشبح وتصور مطابق له فعبر الحاكم عن الشبح بلفظ
الانسان لا على ان العقل جعل صورة الانسان صورة للشبح وجعل مفهوم
الانسان عنوانا له لما عرفت انه محسوس وتصوره هو الاحساس به فغير
المطابق ههنا هو الظن لا تصور الشبح فلم يوجد في المثال المذكور تصور
غير مطابق لمتصوره فافهم قوله وهكذا الحال في قولك الماهية المجردة
اه اقول نقل عنه يعني اذا قصدنا ذات الماهية المجردة وحصلنا مفهومها
وجعلناه آلة لملاحظة ذات تلك الماهية فحصل منه صورة فاعتقدنا
انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بذات تلك
الماهية بوصف المجردية عنها علم غير مطابق اذ ذات الماهية لا تخلو
عن احدهما وكذا قوله واللامعلوم لا يعقل يعني اذا قصدنا ملاحظة
ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل
منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم الحاصل
من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لانه متعقل وكذا قوله
واللاشئ كلي يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشئ وحصلنا مفهومه
وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له
افرادا ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشئ علم غير
مطابق لان مفهومه اذا حصل في الذهن فهو شئ وذات ذلك المفهوم
وان كان فرضيا فهو شئ ايضا انتهى وجوابه مبني على تمهيد مقدمة و
هي ان العقل اذا جعل مفهوما كليا عنوانا للافراد سواء كانت تلك
الافراد افرادا لذلك المفهوم بحسب نفس الامر او بحسب الفرض فقد
جعل ذلك المفهوم لباسا ووصفا لتلك الافراد وتصورها من حيث
انها ملتبسة ومتصفة بذلك المفهوم فكما ان صورة ذلك المفهوم
مطابقة له كذلك مطابقة للافراد المتصورة من حيث انها ملتبسة
ومتصفة بذلك واذا تمهد هذا فاعلم ان العقل جعل مفهوم الماهية
المجردة عنوانا لافرادها الفرضية وجعل ذلك المفهوم لباسا ووصفا
لتلك الافراد وتصورها من حيث انها ملتبسة ومتصفة به فصورة
ذلك المفهوم كما انها مطابقة له كذلك هي مطابقة للافراد المتصورة
من حيث انها ملتبسة ومتصفة به فلم يوجد ههنا ايضا تصور غير مطابق
وقس عليه اللامعلوم ومفهوم اللاشئ وغيرهما من المفهومات التي

جعلت عنوانات للافراد الفرضية فالاشكال مندفع ومنشأ غلط
المعترض هو انه قد توهم ان الافراد اذا تصورت بعنوان مفهوم كلي
تكون متصورة من حيث ذواتها لا من حيث انها ملتبسة ومتصفة بذلك
المفهوم فزعم انها ان كانت افرادا له بحسب نفس الامر تكون صورة مفهوم
مطابقة لذوات الامر وان كانت افرادا له بحسب الفرض تكون صورة
ذلك المفهوم غير مطابقة لها وتوهمه هذا باطل لان تصور الافراد
من حيث ذواتها هو تصورها فردا فردا على التفصيل فيكون تصورات
متعددة وتصور الافراد بعنوان مفهوم كلي تصور واحد لها على الاجمال
فلا يكون تصور الافراد بعنوان مفهوم كلي تصور الذوات الافراد بل
هو تصورها من حيث انها ملتبسة ومتصفة بذلك المفهوم والحاصل
ان صورة كل مفهوم مطابقة لما هي صورة له وغير مطابقة لما هي ليست
بصورة له وصورة المفهوم الذي يجعل عنوانا للافراد المتصورة من
حيث انها ملتبسة ومتصفة به مطابقة لها من هذه الحيثية وان لم
تكن مطابقة لها من حيث ذواتها فعلى هذا قولهم التصور لا يوصف
بعدم المطابقة اصلا المراد به ان التصور لا يوصف بعدم المطابقة
لما هو تصور له وما وجده المعترض فهو عدم مطابقة التصور لذوات
الافراد التي ليس ذلك التصور تصورها فلم يهدم قولهم بذلك فلم
يثبت المقدمة الممنوعة من جانب المجوز والله اعلم بصواب الامور
فليتامل قوله تامل لعل وجه التامل هو ان كون العلم بالشئ من
وجه مسبوقا بالعلم بثبوت الوجه للشئ في حيز المنع لم لا يجوز ان يكون
تصور ثبوته له كافيا في تعلق العلم بالشئ من الوجه من غير حاجة الى
التصديق بثبوته له على انه يلزم حينئذ ان يستلزم التصور التصديق
وقد عرفت انه مع كونه باطلا يلزم منه ان يحصل عن تصور شئ تصديقات
غير متناهية فتذكروا فهم وقيل في وجهه ان عدم مطابقة التصديق
الضمني السابق يستلزم عدم مطابقة التصور المسبوق فليتامل
قال الشارح ولكن ينبغي ان يحمل التجلي اه بناء على ما يستفاد من صيغة
التفعل من المبالغة كما مر في اوائل الكتاب وفيه تنبيه على انه لا
يصح الاكتفاء في تفسير التجلي بما هو ظاهره من مطلق الانضاح بل يجب تخصيصه
ليخرج الظن وكانه ادعى دخول الجهل المركب والتقليد فيه على تفسير
التجلي بالانكشاف التام وفيه نظر فانه قال صاحب المواقف بتسمية
الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال

شارحه في شرح هذا التعريف هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد
الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يحل به العقد
انتهى فظهر من هذا انهما غير داخلان على هذا المفسر كالظن وما سمي
به عبارته السابقة من ترجيح التعريف الاول على الثاني لشموله التصديقات
الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية فافهم، وقوله
بخلاف علم الخالق يوذن بان قوله للخلق قيد للعلم، ويمكن ان يجعل
قيدا لاسباب العلم اي اسباب العلم ثابتة للخلق، وتقديم الملك
لا يناسب المقام اذ الاهم بيان اسباب علم البشر مع ان الانس
افضل فهو بالتقديم اليق واجدر فتدبر. قيل لا حاجة الى ذكر قوله
للخلق ليصح ان اسباب العلم ثلثة، اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه
لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب
في الثلثة به على زعم الشارح. ثم ان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة
للملك كما يقتضيه سياق البيان محل نظر لا بد لثبوتها من دليل
سمعي الا ان يستدل بما في صحاح المصابيح الشريفة انه قال
صلى الله عليه وسلم من اكل من هذه البقلة فلا يقرب مسجدنا فان
الملائكة تتاذى مما يتاذى منه بنو آدم انتهى، وقد اشار الى
ذلك الاستدلال بقوله الا ان يستدل. ووجه ضعفه انه يجوز
ان يكون تاذي الملائكة لتاذي الانسان كما قال بعض شراح الحديث
فتبصر قال اي ذاته تعالى كاف اه. الغرض منه دفع ما يوهم ظاهر
عبارة الشارح من مذهب المعتزلة والفلاسفة من انه يترتب
الانكشاف على ذاته تعالى من غير توسط صفة زائدة على ذاته تعالى
وحاصله ان المراد ان ذاته تعالى كاف في حصول العلم الذي هو
صفة قديمة قائمة به تعالى وفي تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات
موجودة كانت او معدومة، وذلك العلم هو الذي ينكشف به
المعلومات لا ان المراد ان ذاته تعالى كاف في انكشاف المعلومات
له كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة، وقوله بلا حاجة الى شيء
يفضي الى العلم وتعلقه مستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب
اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في حصول صفة العلم وفي تعلقها
بالمعلومات الى سبب مفض اليهما لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا حتى
يرد ما قيل ان كفاية الذات في تعلق العلم محل نظر كيف والتعلق

نسبة

نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا والحاصل
ان توقفه على المعلوم لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح
قولنا ان ذاته كاف في تعلقه بمعنى انه لا يحتاج الى سبب مفض
وان كان يحتاج الى متعلق . قيل المراد بقوله لا بسبب من الاسباب
لا بسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته واورد عليه انه انما يحتاج
اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى ولم يرد ذلك الاطلاق
في كون علمه لذاته من غير مدخلية غير ذاته تامل لان السمع والبصر
لهما مدخل في انكشاف المسموع والمبصر له تعالى الا ان يقال انهما
ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببين لتعلق علمه تعالى
بهما هذا اقول قد عرفت ان لا سبب يفضي الى تعلق العلم بشيء
فكيف يكونان سببين لتعلق فتامل حق التامل قال الشارح
الحواس السليمة اي عن الآفات المخلة بالادراك، وانما قيد بها لان
المأوفة لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم اليقيني والكلام فيه
الا ترى انه قيد الخبر بالصادق، ولو قيد بالعلم بالصدق ايضا بان يقال
والخبر الصادق المعلوم صدقه لكان انسب، وكذا الانسب ان يقيد
العقل ايضا بعقال السلامة فافهم، قيل ان الحواس المأوفة والخبر
الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر اسباب العلم في الثلثة الا
ان يقال اريد بالاسباب ما يعتد بها فكانه قال ما يعتد بها من الاسباب
هذه الثلاثة ولهنا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني ايضا
والا لم تنحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق
يكونان سببين لغير اليقيني الا انه لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني
واخراج ما يفيده بتقييد الاسباب بما يعتد به الا ان يقال انما
جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام هذا فتدبر
قوله ان كان من الخارج اي من جنس الخارج عن العالم اه، والعقل
كما سيجيء هي قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات، قيل فيه
ان العالم ان كان هو الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين
فالقوى المودعة في اجزائه من الحواس والعقل ليست عينه ولا جزؤه
فهي خارجة عنه ومع ذلك ما هو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى الا وان
كان هو الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل تعلق المدبر والمتصرف وهو
المراد بالنفس عند الحكيم، والمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم و
الادراكات ما يغاير النفس بالاعتبار ويتحد معه بالذات لان

[illegible]

قوة الشي لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات ويكفي في تحققها
التغاير بالاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فهو من حيث انه عالم
بالصناعة ويتاثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء
فالحواس خارجة عنه الا ان يقال استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون
صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان مرتبة المجاز المجاز خارجة
عن المتكلم بمعنى ان لا يكون صفة فيه فتدبر. بقي انه يستفاد من
سوق كلامه ان العقل آلة. وليس غير المدرك. وليس كذلك فالاولى
ان لا يوصف الآلة بغير المدرك. مع ان ما سبق من ان تعريف العلم
شامل لادراك الحواس يوجب ان يكون الحواس مدركة الا ان يجعل
السابق محمولا على التجوز فليتامل و قوله السبب المؤثر فيه لو قال الموجب
للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب عليه تعالى يتوقف على
الاذن من الشارع فيتبع و قوله من غير تاثير للحاسة فيه الاولى
ان يقال من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى
ولا مؤثر فيقال لتاثيره تعالى الشي على شي و قوله وانما الحواس والاخبار
آلات وطرق. فيه لف ونشر على الترتيب. فان قيل الخبر الصادق انما
هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيدا له. فكيف يكون طريقا
له. واجيب بان صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا و
لا يذهب عليك ان هذا الكلام ليس بشي لان الطريق هو الخبر بمعنى
الدال والمعلوم هو المعنى فلا يتوجه السؤال عن اصله ولا يحتاج الى
هذا الجواب قال حاصله اختيار الشق الاخير وهو الظاهر من مساق كلام
الشارح وقال بعض الفضلاء حاصله اختيار الشق الرابع وهو
ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي امرنا بالاقتصار عليه
بلسان الشرع حيث قال معلم الشرع المبين من حسن اسلام المرء
تركه ما لا يعنيه فافهم قوله يعني لما لم يتعلق آه. الغرض من هذا الكلام
هو الارشاد الى ان مدار الحصر في هذه الثلثة هو عدم تعلق
غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء واحكامها وكون مرجعها الى العقل
وباقي الكلام كالتوطئة لهذا المرام مسوق لاجل الايضاح والاحكام
فسقط ما قيل ان قوله يعني لما لم يتعلق آه مع انه لا تعلق له بما قبله
لا فائدة في ايراده اذ هو عين ما ذكره الشارح بل مجمله هذا فافهم
قال فيما لا يفتقر اليه. فيه اشارة الى انهم لم يعرضوا عن التدقيقات فيما
يفتقر اليه كالمسائل الشرعية التي يبتني عليها سعادة الدارين قال فان

دايم

دايم تضييع اوقات فيما لا يعنيهم وقد امرنا بتركه كما عرفت يقال
عناه ذلك الامر اذا كان مهما له قوله يعني انه لما كان عاما آه اقول
بل يعني انه لما كان ظاهرا اذ لا يشك احد في وجود الحواس الظاهرة
وكان عاما ايضا لوجودها في البهايم ايضا استحق ان يعد سببا مستقلا
من اسباب العلم الانساني. وان امكن ارجاعه الى العقل ايضا بناء
على ان الكلام اما في العلم الانساني او الاعم منه. ومن العلم الملكي
والجني لا انه يعني لما كان يوجد الادراكات الحسية في البهايم آه
لم يمكن ارجاعها الى العقل لانه لا عقل لهم حتى يرد ما ذكره المولى
المحشي بقوله وفيه آه فافهم قوله على ان التقييد بالانساني آه ولا يذهب
عليك انه يجوز ان يكون ذلك بطريق التمثيل وخصه بالذكر لكونه
اهم قال الشارح بتفاصيل الحدسيات آه. الحدسيات هي قضايا
يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
لمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من
اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك
انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس وينتقل ضوؤه الى مقابلة
الشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي
كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب
في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين. والتجربيات هي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة
اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على
نهج واحد لا بد من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا. وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء. والبديهيات وتسمى اوليات هي قضايا يحكم
بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين
والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين. وقد يتوقف
فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء المساوية
لشي واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله
او لتدنس الفطرة بالعقايد الفاسدة كما في بعض الجهال او لان
الله تعالى لا يخلقه على ما هو المذهب. والنظريات هي قضايا يحكم بها
العقل بواسطة المقدمات الدالة عليها سواء كانت تلك الواسطة
لا تعزب عن العقل عند تصور الطرفين كما في قضايا قياساتها معها

كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين اولا كالحكم بان
العالم حادث لانه متغير، فالنظريات في قول الشارح ينبغي ان
تحمل على اعم من الشق الثاني. وان كان المتبادر منه ومن التمثيل
فيما بعد بها ان يكون المراد منه هو الشق الثاني فقط فليتأمل في
قوله وكان مرجع الكل الى العقل الظاهر ان المراد وكان مرجع
كل واحد منها بالحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة والحدس
والتجربة والبداهة والنظر الى العقل. اما رجوع ما بالحواس الباطنة
على زعم الفلاسفة الى العقل فقط اذ لم تثبت عندهم. وكذا رجوع
البديهيات والنظريات ايض ظاهر. واما رجوع التجربيات والحدسيات
فلاحتياج كل منهما الى قياس خفي عقلي ينضم الى التجربة او حدس كما
عرفت. وما قيل في تفسير قوله وكان مرجع الكل اي في الاقسام الاربعة
فمنظور فيه. اذ التمثيل للوجدانيات بقوله فجعلوا السبب في العلم بان
لنا جوعا وعطشا يابى عن تخصيصه بالاربعة. ومما يقضي منه العجب
ان ذلك القائل مع انه بين في قوله بان لنا جوعا وعطشا الخ
هذا من الامور المدركة ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل
وسموها بالوجدانيات كيف غفل عن عدم ملايمته لتخصيص ما في قوله
بالاربعة فافهم ولا تغفل. قوله وان كان في البعض باستعانة
من الحس كما في التجربيات والحدسيات. فان مباديهما من المشاهدة
فتبصر قال الشارح بمعنى ان العقل حاكم بوجودها. اذ ما من احد الا
وهو يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالالات المذكورة
المراد من هذا الكلام تصحيح الحصر في الخمس اذ الفلاسفة قد اثبتوا خمسا
آخر. وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة و
التفصيل في كتبهم. وظاهر سياق كلامه يوهم انه اراد تقييد الحس
بالضرورة. وهو ليس بمفيد في المقام بل المفيد انما هو تقييد الوضع
فكلامه مصروف عن ظاهره. والمعنى ان الحواس التي وجودها
ضروري انما هي خمس. والحصر مستفاد من المقام والا فذكر العدد
لا يفيد الحصر على ما تقرر في موضعه قوله قالوا في اثبات الحس المشترك
آه. الغرض منه هو الاشارة الى وجه كون دلائلهم مبنية على ان
النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات. اقول قد ذكروا في
اثباته وجوها واقتصر المحشي على واحد منها اذ قد عرفت ان غرضه
هو الاشارة الى وجه ما ذكره المحشي الفاضل. ولا علينا ان نذكر

لكل

لكل واحد من سائر الحواس الباطنة ايض وجها واحدا من الوجوه
التي ذكرها القوم في اثباته ليتضح وجه ابتناء دلائلهم على ما ذكره
كمال اتضاح. فنقول قالوا في اثبات الخيال ان للصور المحسوسات
قبولا عندنا وحفظا. وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين
متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا للاثنين فلا يكون
الحس المشترك مبدأ للحفظ كما كان مبدأ للقبول. فلزم ثبوت قوة
تكون مبدأ للحفظ المحتاج اليه لئلا يختل نظام العالم فانا اذا
ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز
بين النافع والضار. وقالوا في اثبات الوهم انه يدرك في المحسوسات
الجزئية معان جزئية غير محسوسة كالعداوة المعينة في زيد فلا بد
من قوة تدرك بها. وكونها مما لم يتأد من الحواس الظاهرة دليل على مغايرتها
للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس لانها لا تدرك
الجزئيات بالذات. وقد عرفت ان قوة الحفظ غير قوة القبول
فتكون تلك القوة مغايرة للخيال ايض. وقالوا في اثبات الحافظة
ان الوهم هو قوة القبول. وكما مست الحاجة الى حفظ الصور مست ايضا الى
حفظ المعاني. وقد تقرر ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ
للمعاني غير الحافظ للصور والنفس كما لا تقبل الجزئيات بالذات لا
تحفظها ايض. فلزم اثبات قوة حافظة لتلك المعاني. وقالوا في اثبات
المتصرفة انا قد نركب الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة
بالوهم ونفصل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان او لا رأس
له وتصور العدو صديقا وبالعكس. ولا شك ان ذينك التركيب
والتفصيل بقوة غير القوة التي بها القبول والحفظ. ولا ريب ايضا ان
النفس كما لا تقبل ولا تحفظ الجزئيات بالذات لا تركبها ولا تفصلها
بالذات ايض فلزم اثبات قوة لذينك التركيب والتفصيل فظهر من
ذلك ان دلائلهم مبنية على ما ذكره المحشي الفاضل. واما عدم
ادراك النفس للجزئيات المادية بالذات فذكروا فيه وجوها
تسعة وابطل الاسلاميون كلا منها. واثبتوا ان مدرك الكليات
والجزئيات هو النفس بوجوه ثلثة. ولا يسع المقام ايرادها. وان
شئت تحقيقها فعليك بالمفصلات. وكذا الحال في ان الواحد
لا يكون مبدأ لاثنين قال المحشي السمع قدم السمع مع ان اللمس
يحتاج اليها الحيوان اكثر مما يحتاج الى البواقي اذ اللمس يكون في كل

الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي
يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية
يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان
الى آخر ما قال لان سببية السمع للعلم اكثر من البواقي لانه مما ينتفع
به في السمعيات والعقليات اما السمعيات فظاهر واما العقليات
فلان بعض مقدماتها ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه ما يختص
بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم اتى باللامسة التي
هي انسب بالذائقة لان الحيوان اشد احتياجا اليها مما عداهما
بعد اللامسة مع انهما يشتركان في توقف عملهما على التماس قال
الشارح وهو قوة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان
من مزاولة الافعال وقد يقال للصفة المؤثرية فتفسر بصفة هي
مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقولنا في آخر اشعار
بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه
يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه كما مر والمعالج
لنفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات ولعل التمثيل بالثاني
انسب اذ في الاول التأثير للنفس والتأثر للبدن حقيقة ثم القوة
التي هي صفة المؤثرية اما ان يكون مع قصد وشعور بآثارها اولا
وعلى التقديرين فاما ان يكون آثارها مختلفة اولا فالاولى وهي
الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال
هي القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة
على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في
آثاره هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ لآثار وافعال
مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة
وهي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة
العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض واما ان لكل منها او لبعضها
مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث
آخر والمراد من القوة المذكورة هنا هي القوة الحيوانية فافهم قال
الشارح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اه اعلم ان
الصوت كيفية من الكيفيات المحسوسة فالظاهر ان اضافة الكيفية
الى الصوت بيانية والصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه
المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق

عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما
في قرع الماء وقلع الكرباس والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج
الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون والتفصيل
الى المفصلات وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ او بتكيف الهواء المجاور للصماخ بكيفية الهواء
الخارج المتموج الحامل للصوت فيه تامل فيه الظاهر هو الثاني
واختلفوا ايضا في ان الاحساس بالصوت هل يتوقف على ذلك الوصول
ام لا ولا يسع المقام ايرادها الا انه سيجيء نبذ منه فيما بعد و
قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس عند ذلك يعني بطريق جري
العادة فيكون ذلك التقرير يقتضي ان يكون كل ما يخلق الله تعالى
ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب
الصوت وهكذا في بواقي الحواس هذا فليتامل قال فيه اشارة الى
انهما لا يتقاطعان اه وهذا هو مذهب جالينوس ومن تبعه واما
غيرهم فقد ذهبوا الى ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانعطاف
بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى والايمن باليسرى فيحدث
صورة الصليب ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال
يتلاقيان ثم يفترقان يتقاطعان فيتأدى الى العينين فالاشارة
حاصلة ولا يرد ما قاله المحشي من ان التلاقي يحصل عند التقاطع
ايضا فلا يكون فيه الاشارة المذكورة على انهم خصوا التعبير بالتلاقي
بمذهب جالينوس ومن تبعه وبالتقاطع بمذهب غيرهم على ان النحرير
المحقق قد صرح في شرح المقاصد بما اشار اليه هنا وما وقع
بعض المتأخرين من ان الشارح قد اختار مذهب من ذهب الى التقاطع
الصليبي في شرح المقاصد فلم يمعن النظر بل لم ينظر فيه اصلا
كما لا يخفى على من ينظر فيه فانظر ماذا ترى قال الشارح يدرك
بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات
قوله ان رؤية الاجسام مشروط بها لعدم تحقق الرؤية عند احدهما
قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة لا تحقق لها
في الخارج الا يرى انهم جعلوا علة الابصار هو الوجود فحكموا بان الله
تعالى مرئي لانه موجود كما سيجيء في بحث الرؤية واجيب بانه اريد
بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة على ما سيجيء
فتامل قال لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية

عصام

لاعتبار نسبة الجسم الى المكان في مفهومه. والمتكلمون قالوا انها
امورا اعتبارية لا تحقق لها في الخارج اصلا. فكيف تدرك باحد
والادراك الحسي فرع الوجود الخارجي. فلا يصح جعلها من المبصرات
وما قيل في دفعه ان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من
الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات. فكون الشيء من الامور
النسبية لا ينافي كونه من المبصرات فلا يتم فافهم قال لانا نقول
الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق اي باتفاق الفلاسفة
والمتكلمين. فان المتكلمين يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في
الحيز بالكون ويعترفون بوجوده. وان انكروا وجود سائر
الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون قالوا ان حصول الجوهر في الحيز
ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا. وعلى الاول اما ان يكون بحيث
يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق اولا فالاجتماع. وعلى الثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا
بحصوله في ذلك الحيز فالسكون. فيكون السكون حصولا ثانيا في
حيز اول. والحركة حصولا اولا في حيز ثان. وقد تقرر في محله انهم
قالوا وجوده ضروري بشهادة الحس. وكذا انواعه الاربعة
اذ هي راجعة الى الكون والمميزات امورا اعتبارية لا حقيقة
متنوعة عن كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وعن امكان
تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع على ما في المواقف
والحاصل ان الحركة لكونها نوعا من الاين الذي قد اعترف المتكلمون بوجوده
ايضا صح جعلها من المبصرات لكن بقي الكلام في ان الحركة باي معنى
موجودة في الخارج اذ لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها
يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه
لا يوجد قبله ولا بعده فيه لاحد الطرفين. وثانيهما الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة
والحركة بالمعنى الاول هي الموجودة في الخارج بوجود ضروري تشهد
به الحس. وهو المراد من الحركة ههنا. والحركة بالمعنى الثاني لا يحصل
في الاعيان البتة. وتفصيل المعنيين الى المفصلات قال ولزوم
النسبة لها الخ جواب عن شبهة هي ان الحركة كيف تكون من الموجودات
الخارجية. ولها نسبة الى حدود المسافة والنسبة ليست موجودا

خارجيا وحاصل الجواب ان تلك النسبة ليست ذاتية لها حتى يقال
انها من الاعراض النسبية. بل هي خارجة عن ذاتها عارضة لها
وعدهم الحركة من الاعراض النسبية كما اشتهر بينهم مبني على كون النسبة
عارضة لها واتصاف الشيء بصفة عدمية لا ينافي كون ذلك الشيء
محسوسا الا ترى ان ذات الاعمى متصفة بصفة العمى وهي عدمية
فكون النسبة عارضة للحكم لا ينافي كون الحركة محسوسة على البصر
فيبصر قال وما يقال ان الحس الخ. وحاصله ان معنى كون الحركة
مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة
التي هي مجموع الكونين او الكون الثاني على اختلاف في ذلك
الظاهر هو الاول على ما تقرر في موضعه. وعبارة المحشي الفاضل
محتملة لكليهما. ولما ورد عليه ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى
كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة ملموسة ايضا اذ يحصل بعد
ملامسة الجسم ادراك الحركة ايضا. فان من لمس شيئا متحركا مغمضا
عينيه ادرك حركته. ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون
يدركان بحاستي البصر واللمس دفعه القائل بقوله واللمس لا يدركه
في مكان آخر وحاصل الدفع انا لا نم ان اللمس يدرك الحركة لان
الحركة هو كون الجسم في مكان بعد كونه في مكان آخر. واللمس لا يدرك
الجسم في مكان. والا لقدر اللامس على بيان كيفية تمكنه بل انما
يدرك وصوله الى اللامسة. فيتجدد الوصول بتجدد الحركة التي
التي هي الكون في المكانين فاشتبه الحال فظن انه يدرك الحركة
ايضا بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في مكان ويقدر المبصر على بيان
كيفية تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين فتامل قوله بل هذا مؤيد
للايراد المذكور. قيل فان المدرك حقيقة هو العقل دون الباصرة
هنا. اقول انت خبير بان هذا لا يصلح وجها للتاييد وانما يكون
وجها له لو كان الكلام مبنيا على ان المدرك هو الحس وليس كذلك بل
الكلام مبني على ان النفس تدرك المحسوسات الموجودة في الخارج
بتوسط الحس وفي قول الشارح تدرك بها دون ان يقول تدركها
اشارة الى ذلك كما لا يخفى. بل وجه التاييد هو ان المستفاد
من هذا المقال ان المشاهد المحسوس هو الجسم المتحرك الذي اذا
شاهده الحس ادرك العقل منه الكونين لا ان الكونين
محسوس ايضا والمدعى هو ذلك فافهم قال والا يلزم ان يكون العمى

محسوسا اه وهو باطل لان العمى نفى صفة وليس بمحسوس بالاتفاق
قوله تامل، لعله اشارة الى ان المعنى المستفاد من تقديم ما حقه
التاخير ههنا، وان كان هو تخصيص ادراك ما وضع كل من الحواس
لادراكه به لا عدم ادراك ما يدرك بحاسة بالحاسة الاخرى
ايضا كما لا يخفى على من هو العارف باعتبارات علماء البيان الا
ان النزاع بانه يجوز او لا يجوز لما لم يكن فى ذلك المعنى المستفاد
بعينه بل فى لازمه الذى هو ان لا يدرك بالحاسة ما يدرك
بالحاسة الاخرى ذكره دون المعنى المستفاد من التقديم الملزوم
له فتفطن، وقيل وجه التامل ان المراد بيان حاصل المعنى
لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وصمة فيما ذكره قال الشارح
بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير الحواس لا على وجه الايجاد كما هو
راى المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان العباد خالقون لافعالهم فيكونون
موجدين لها، ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فان
الفلاسفة ذهبوا الى ان الحواس تعد المحسوسات للقوة العاقلة
او العقل او النفس الناطقة التى يسميها البعض بالروح الانسانى
وفيه كلام فى المفصلات، ومما يدل على صحة الجواز انه ما وقع فى
صحيح مسلم عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم انى لابصر من ورائى كما ابصر من بين يدى قال
اى المطابق للواقع، قيل الاولى تفسير الصادق فى اول مقام ذكره
هذا وانت خبير بان البيان انسب بمقام التفصيل لا الاجمال وقوله
فان الخبر كلام اه لبيان صحة التفسير المذكور فان الصادق غالبا
يطلق على الخبر كما فى تعريف القضية، قيل وفيه اشارة الى تعريف
الصدق بانه مطابقة النسبة التى لها خارج للخارج والى تعريف
الكذب بانه عدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع السؤال بالدور
عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق
الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها فاخذ الصدق والكذب
فى تعريف الخبر يؤل الى الدور ههنا فتامل، وقوله وقد يقال ان اه
بيان لمنشا الاحتياج الى بيان صحة التفسير المذكور وهو ظاهر قوله
اى مركب تام اعم من ان يكون اخباريا او انشائيا وخرج الانشائى
بقوله يكون لنسبته خارج اه، والحاصل ان المراد من الكلام ما هو
مصطلح النحاة لا ما هو المستعمل عند العامة حتى يلزم الانتقاض

بقولنا

بقولنا زيد الفاضل ابن يقال انه كلام لنسبته خارج هو اتصاف
زيد بالفاضلية فى نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة
وقد لا تطابقه مع انه ليس بخبر بالاتفاق كما ان الانشائى كذلك
وذلك لانتفاء لازم الخبر فيهما وهو صحة احتمال الصدق والكذب
بحسب العرف واللغة، قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام
لخروج المركب التقييدى بقوله لنسبته خارج اذ المراد بالنسبة هو
الايقاع والانتزاع، واجيب بان هذا مبنى على ان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية الا انه خلاف مرضى الشارح اذ هو قد صرح كثيرا
بان ما يدل عليه اللفظ هو النسبة بمعنى الوقوع او اللاوقوع
لا النسبة بمعنى الايقاع او الانتزاع فليتامل قوله اى على وجه
ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه تعين فى نفس الامر مع قطع النظر
عما فى الذهن، وتوضيحه ان كل نسبة تعتبر بين امرين فهى فى الواقع
اما بالاثبات او بالنفى فالاخبار عنها والاعلام بها ان كان على
الوجه الذى هو به من الاثبات والنفى فصدق، وان كان لا على
ما هو به بان يكون فى الواقع بالاثبات وانت مخبر بالنفى او بالعكس
فكذب، وقوله وهو الاوفق لان المخبر عنه فى الحقيقة هو النسبة
لا ذات الموضوع، وقوله عبارة عن الاثبات والنفى الظاهر انهما
مصدران مبنيان للمفعول وحاصل المعنى عبارة عن الثبوت والانتفاء
اذ هو الذى يتصف به النسبة وهو المقصود بالاعلام ايضا كما لا
يخفى واما ارادة الايقاع والانتزاع بمعنى ادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة فلا تناسب المقام الا ان يتكلف بما يبعد
عن الافهام فتدبر قوله ويجوز ان يكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع
قد عرفت ان مآل الاثبات والنفى هو الوقوع واللاوقوع فلا امتياز
الا فى اللفظ فافهم قال عن ثبوت المحمول او انتفائه لا ثبوت النسبة
او انتفائها فتبصر، وقوله والشارح اختار الاول اه بيانه انه
اورد الثانى بعنوان الضعف وقال وقد يجعل الشئ عبارة عن
المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشئ على الوجه الذى هو متصف
به صدق ولا على ما هو متصف به كذب، ووجه الاشارة اليه
ههنا بقوله اى الاعلام بنسبة ظاهر، واما كونه اشارة لا تصريحا
فلانه يحتمل ان يكون بيانا لحاصل المعنى فتفطن قال فيه اشارة الى
ان منشاه اه، ووجه الاشارة هو انه علق عدم تصور توافقهم على الكذب

على كونهم قوماً من غير ان يقيد وابعيد من القيود كالايمان والعدالة
والالف بالصدق مع ان المقام مقام التعريف والبيان وذلك
يشير الى ان منشاء عدم تجويز العقل ذلك هو كثرتهم اذ هي لا تنفك
عنهم بخلاف سائر العوارض، فلا ينتقض تعريف الخبر المتواتر بخبر قوم
لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية، كما اذا اخبر قوم بقدوم زيد
عند تشائع اصحابه الى داره بحيث لولا التشائع يجوز العقل
توافقهم على الكذب لما انهم لم يبلغوا في الكثرة بحيث لا يتصور تواطؤهم
على الكذب، اذ هو كما انه ليس بمتواتر لا يصدق تعريف المتواتر عليه
فافهم، فقول الشارح وقوع العلم معناه وقوع العلم بلا قرينة خارجية
قال مثل خمسة كما اشترطه القاضي الباقلاني، وقال ينبغي ان يحصل
التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول
اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة، ورد بان التزكية في الخمسة
ايضاً واجبة، فليس الامر كما زعم، ومن اشترط الاثني عشر فقد تمسك بعدد
النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما نطق به قوله تعالى وبعثنا
منهم اثني عشر نقيباً، واشتراط العشرين بناء على قوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، واشتراط الاربعين مأخوذ
من قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقد
روي انهم كانوا اربعين، واشتراط سبعين للاخذ بقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا، وكل واحد من ذلك لا
يصلح للتعويل، كما فصل في كتب التفصيل قال بل ضابطه وقوع العلم
من غير شبهة، فلا يخفى ان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل
النقيض اصلاً لا حالاً ولا مآلاً ودونه خرط القتاد، واجيب بان
ايقاع الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في
نفس الامر مع تباين اخلاقهم وآرائهم واوطانهم مستحيل عقلاً
بمعنى ان العقل يحكم حكماً قطعياً بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما
اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل النقيض بمعنى سلب تجويز
العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان
العقلي عن تواطئهم على الكذب، وبالجملة انا نجد من انفسنا علماً ضرورياً
بوجود مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلاً، وما ذلك الا
بالاخبار والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان
العقلي نظراً ما في التلويح، وفيه بحث نجده في حواشي التلويح قال قيل

علته العلم مستفاد آه، حاصله ان افادة الخبر العلم موقوفة على
تواتره فاثبات تواتره بوقوع العلم عقيبه من غير شبهة يدل
على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور، وحاصل الجواب ان نفس
التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم بمضمون الخبر سبب العلم بتواتره
فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور، ورديه
ان الشارح رحمه الله قد جعل وقوع العلم دليلاً يدل على بلوغه
حد التواتر، والدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، لا يقال يلزم
على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفاً على ملاحظة العلم ثانياً والحكم
به وليس الامر كذلك، بل بمجرد وقوع العلم يحكم العقل بتواتره لانه يقال
ان العلم اذا كان حاصلاً بطريق الاحضار والتوجه الى معلوم
بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين في الذهن معاً من غير حاجة
الى احضار العلم ثانياً، الا ترى ان الامام ذهب الى ان العلم والعلم
متحدان لحصولهما معاً، وفيما نحن فيه كذلك، اذ العلم بعد الخبر انما يحصل
بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره، اما اذا لم يكن حاصلاً
بطريق الاحضار فلا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم به فليتدبر
قوله والاولى في السؤال آه، انما قال والاولى دون ان يقول
والصواب، اذ ارادة المشتق من المبدا شائع ذائع بين القوم
على انه يمكن ان يراد بالاستفادة التسبب فكانه قال العلم
مسبب من التواتر، يعني انه لولا التواتر لم يحصل العلم فافهم قوله
بوجود علته الخفية، انما قيد العلة بالخفاء اقتفاء باثر المحشي
الفاضل، ووجه تقييده ان العلة لو كانت ظاهرة لما احتيج في العلم
الى العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان الا ان الظاهر تركه لان
العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية
واستفادة العلم بالعلة من وجه آخر لا تنافي استفادته من العلم
بالمعلول ايضاً فتبصر قال مثل الصانع مع العالم يعني ان نفس الصانع
سبب لنفس العالم والعلم بالعالم سبب للعلم بالصانع فلا دور
كما نقل عنه قال فان قلت آه، حاصله منع كون وقوع العلم من
غير شبهة مصداقاً ودليلاً يدل على بلوغه حد التواتر لاستناد العلم
اسباباً شتى كالحس والبديهة وخبر الرسول ونحو ذلك والمعلول الاعم
لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر غير
التواتر فلا يدل عليه، وحاصل الجواب ابطال السند بان انتفاء سائر

العلل ههنا معلومة، فالدلالة حاصلة الا انه فى خبر المنع اذ يجوز ان
يكون العلة الموجبة له متحققة من غير ان يكون وجودها وانتفاؤه
معلوما لنا وعدم العلم بالشئ لا يدل على عدم تحققه، ولهذا امر بالتامل
قوله لا يحتمل العلل غير التواتر، قيل والا يلزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وهو غير جائز على ما بين فى محله، واما توارده
على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع فلا استحالة فيه، واذا
وجد احدهما وجد المعلول، وامتنع وجود الاخرى ولهذا امر
بالتامل انتهى، وفيه تامل فتفطن قال الشارح والاول اقرب
وان كان ابعد اى اقرب من جهة المعنى وان كان ابعد من جهة اللفظ
وكونه اقرب من جهة المعنى لانه لا حاجة فى التمثيل بالملوك الماضية
الى التقييد بكونهم فى البلدان النائية، ولانه يلزم استعمال اداة
الظرف فى المعنيين فى اطلاق واحد اذ كلمة فى مشتركة بين ظرفية
الزمان وظرفية المكان، ولا يستعمل فى اطلاق واحد فيهما فلا يقال
نمت فى الليلة البيت، ولانه على عطفه على الملوك يحصل علمان وقد
قيل علمان خير من علم واحد، ولانه على هذا العطف يوجد فى وصف
البلدان بالنائية فائدة، واما كونه ابعد من جهة اللفظ فاظهر من
ان يخفى وقوله وانه ليس الا بالاخبار عطف على العلم فهو فى خبر الواحد
على ما قيل ويمكن ان يكون جملة حالية فتبصر وقوله ان العلم الحاصل
به ضرورى، قيل انه موقوف على مقدمتين احدهما قولنا الخبر الدال
عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب وثانيتهما قولنا
كل خبر شانه كذلك فهو صادق، فكيف يكون ضروريا، واجيب بان
الثابت بهاتين المقدمتين هو العلم بانه مطابق للواقع لا نفس العلم
بمضمون الخبر، والكلام فيه، وفيه تامل فافهم وما ذكره الشارح
من ان هذا العلم يحصل للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب
يرد عليه ان حصول العلم للصبى بحيث لا يقبل التشكيك فى خبر المنع ممنوع
وقوله واما خبر النصارى الخ جواب عن سؤال مقدر تقريره ان يقال
دليلكم وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه، وهو انه لو كان
المتواتر موجبا للعلم الضرورى لكان خبر النصارى بقتل عيسى عليه
السلام، وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام موجبا للعلم
والتالى باطل، فالمقدم مثله، ومحصل الجواب منع كون كل من الخبرين
متواترا مستندا بان مصداقه هو وقوع العلم من غير شبهة ولم يقع

قوله اى فى قوله واما خبر النصارى يعنى وجه المتوهم عبارة الشارح
ههنا بجعل الخبر بمعنى الاخبار وجعل اضافته من اضافة المصدر الى
المفعول لرفع التدافع بين ما وقع ههنا وبين ما وقع فى التلويح
وانما جعل هذه العبارة من اضافة المصدر الى المفعول حتى احتاج
الى التمحل فى عطف قوله واليهود دون عبارة التلويح لانه مخالف
للقصة على زعم الموجه قوله بتقدير لفظ الخبر قبله وجعل اضافته
الى الفاعل على تقدير كونه بمعنى الاخبار قوله وان كان الاول اظهر
لتعديته بالباء وانسب بما قبله قال لكن بعض النصارى مع اليهود
اشارة الى وجه كون المذكور توهما لا حاجة اليه اذ كون بعض النصارى
مع اليهود فى اعتقاد القتل يصحح اضافة الاخبار الى كل واحد منهما
فيكون الاضافة فى كلتا العبارتين من اضافة المصدر الى الفاعل ولا
يحتاج فى عطف اليهود على ما قبله الى تمحل التقدير وذلك ظاهر
الا ان لقائل ان يقول كون النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل
لا يستلزم كونهم معهم فى الاخبار بقتله لجواز ان يكون الاخبار
مختصا باليهود والمشار اليه فى الكشاف هو الاول. كما لا يخفى على
الناظر فيه، نعم فى كشف البزدوى ان بعض النصارى مع اليهود فى
الاخبار المذكور حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله لم يثبت
بالتواتر فان خبر قتله فيهم مستند الى اربعة منهم يوحنا ولوقا
ومتى ومارقس وتحقق الكذب منهم، فعلى هذا تم المقصود فتامل
قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لا يذهب عليك ان هذا
الجزم ينافى التعميم السابق وترجيح الاول بكونه اظهر وانسب الا ان
يقال انه بنى كلامه فى السابق على زعم المحشى مماشاة معه فافهم
قوله وههنا قد تعدى اليه فى الموضعين يعنى بحرف الجر قوله والتمحل
انما هو بالنسبة الى الاضافة الى المفعول والفاعل يعنى ان وجه التمحل
هو ان لا يكون المعطوفان على وتيرة واحدة حيث جعل الاضافة فى الاول
الى المفعول وفى الثانى الى الفاعل وذلك بعد التقدير الذى هو تكلف
ايضا فافهم، وقوله تامل على ما فى بعض النسخ للاشارة الى انه يجوز ان
يكون الجار والمجرور صفة الخبر لا صلة له حتى يجزم بانه بمعنى الاخبار
لا بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب ... ويمكن ان يكون
اشارة الى ان ما نسبه المحشى الى التوهم هو المجموع، لا كل واحد فيهم
قوله بل عدم تواتر ثابت، قيل ان هذا غصب غير مسموع لان الاستدلال

ليس وظيفة المانع هنا . وفيه تامل لا يخفى على الفطن العارف
باساليب البحث والاداب قوله لم يتجاوز سبعة نفر . وقيل بل
ستة نفر قوله على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة اه . وقد
روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وجعلوا الرجل جعلا
قد دلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه
السلام واشاعوا الخبر . وبمثله لا يحصل التواتر . قيل يرد عليه
ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع
العلم . بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى
حكاية منهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة
لنفس الامر . ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر
بل كونه في نفس الامر مستفادا منه فتامل قال وعرق اليهود قد
انقطع في زمن بخت نصر . وهو بضم الباء وفتح النون والصاد و
تشديدها كان اميرا من امراء الكفار . وقد روى في بعض كتب
التواريخ انه كان مجوسيا ثم تنصر . وسمع ان اليهود قد صوروا
صورة عيسى عليه السلام على عتبة الباب في المسجد الاقصى ويطاؤن
على وجهها اهانة له عليه السلام فنادى بخت نصر في الباب و
اهلك اليهود لذلك السبب . والعلم عند الله تعالى قوله على انهم حرفوا
التورية اه . فلا يعتد بقولهم قطعا وان كثروا غاية الكثرة
فتامل قوله تامل لعله اشارة الى ان جعل تخلف العلم دليلا لعدم
التواتر بناء على ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم مما يجب
سماع القبول . اذ السائل غير قائل باللزوم ولا بد ان يكون ما ذكر
في مقابلة السؤال مسلما عند السائل . ويمكن ان يقال ان الجواب
تحقيقي لا الزامي اذ المنكر لايجاب الخبر المتواتر العلم معاند ومكابر
لا يمكن الزامه . قال الامام فخر الاسلام في حقه انه رجل سفيه لم يعرف
نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان فقد
قوله وفيه انه لا يصلح فذلكة لما قبله اه . لانه ليس خلاصة سابقه
وهو ظاهر . ويمكن ان يقال ان معنى قوله وبالجملة اه . وخلاصة ما
اشار اليه الشارح بقوله فتواتره مع ان تخلف وقوع العلم يدل على
عدم تحققه اذ لو كان متواترا لما تخلف عنه ذلك لا انه فذلكة لقوله
بل لم يبلغ اه . بل هو مسوق لبيان منشاء التخلف . كما لا يخفى على من
اجتنب التعسف . ولك وجه آخر . فتدبر . قال الشارح فان قيل

خبر كل واحد اه . حاصله معارضة للامر الاول اعني كون المتواتر
موجبا للعلم . وذلك كما لا يخفى عليك معاد من للبديهي لكون البيان
لا يسلم بداهته ويكذب قضاء الضرورة بايجابه للعلم اولا لانتفاء
المقتضي وثانيا بوجود المانع وطريق جوابه الحل والتحقيق كما فعله
الشارح المحقق رحمه الله تعالى . وللحله طرق آخر غير ما ذكره الشارح
ذكرها بعض الفضلاء . وقوله فان قيل الضروريات اه معارضة
للامر الثاني فافهم قال فيه اشارة اه . وجه الاشارة ان كلمة ربما
تدل على التقليل والتكثير . وعلى كلا التقديرين يستفاد منه ان
مخالفة حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليست كلية متحققة في جميع
المواد الا ان هذا القدر كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ هو
كما عرفت في صورة المعارضة والاستدلال على ان الخبر المتواتر لا
يفيد العلم . والجواب في صورة النقض التفصيلي اذ هو منع مقدمة من
مقدمات دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وقوله
وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع . ومحصله انا لا نم عدم افادة
ضم الظن الى الظن اليقين . وكذا ايجاب كذب كل واحد كذب المجموع
لانه يجوز ان يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كما في الحبل
المؤلف من الشعرات . فقوله كقوة الحبل اه . الظاهر انه سند للمنع
ويمكن ان يكون اشارة الى النقض الاجمالي بعد التفصيلي وكان
بك وانت على ذكر منك ان الجواز والاحتمال يكفي في المنع فتبصر قال
والتحقيق اه . والتحقيق في الجواب ان يقال ان الخبر سبب للاعتقاد
واجتماع الاسباب للشيء يوجب وقوع ذلك الشيء . فتعدد الاخبار
يقوي الاعتقاد الى ان وصل الى مرتبة اليقين . فجواب الشارح
المحقق من قبيل الاكتفاء بادنى ما يكفي في الجواب . والله اعلم بالصواب
فتامل . قيل انه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال
لامتناع التوارد فيها . وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نم
انه يوجب وقوع المسبب بل يوجب نفسه . واجيب باختيار الشق الثاني
واثبات ايجاب اجتماعها وقوع المسبب . وذلك لان كل واحد من الاخبار
المتعددة وان كان يوجب نفس الاعتقاد الا انه لا شبهة في انه
يحصل بجميعها من حيث جميع قوة للاعتقاد المستفاد من كل منها على الانفراد
بحيث لا يبقى احتمال النقيض فافهم قوله جعل الخبر سببا اه . هذا بناء
على ان الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب واما الخبر

بمعنى الاخبار فلا ستره فيه قوله مع انه يوهم الكذب لافادة كليهما
فلمجموع الاخبار من حيث انه مجموع طرفان ولو كان بطرح كل واحد
منها . فلا يحصل قوة الاعتقاد المسبب لكل منها حتى يحصل الى مرتبة
اليقين قوله فاجاب بانه لا مدخل للخبر اه . يعني ان موجب الخبر ومدلوله
هو الصدق فقط مثلا قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد
في الخارج لانه موضوع له الا انه لما جاز تخلف المدلولات الوضعية
عن الالفاظ الدالة عليها لانعدام العقلية احتمل عند العقل ان
لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا من غير ان يكون للخبر فيه
مدخل . فتعدد الاخبار ينفي ذلك الاحتمال العقلي فلا يقال ان
كون الخبر لا مدخل له في وهم الكذب لا ينافي حصوله فيه فتدبر
قوله لا يلايم جعل الخبر بمعنى الاخبار اذ الخبر الذي مدلوله الصدق
هو الخبر بمعنى المركب التام لا الخبر بمعنى الاخبار كما لا يخفى . وانت خبير
بانه لا وجه لهذا الكلام في هذا المقام الا ان يتكلف بما يجب الاضمار
قال الشارح والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام
اعلم ان الانسان وان كان يطلق على الذكر والانثى الا ان فرده
الكامل هو الذكر . والمطلق ينصرف الى الكامل . فلا يرد ما قيل انه
شامل للانثى ايضا . ولا يستثنى الانثى وان قال بعض من الروافض
بنبوة مريم بنت عمران وآسية امراة فرعون . فالمناسب ان يقال
انسان مذكر ليخرج الانثى هذا . فليتأمل . ثم اعلم ان المحقق الدواني
قال هذا لا يشمل من اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا
الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى
قيل وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم
كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل انه قال ايها
الناس هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابرهيم عليه السلام غيري
هذا والظاهر ان المراد بالاحكام هي النسب الخبرية لا الخطابات كما وهم
فانه على هذا يخرج الاعتقاديات مع كونها راس الاحكام قوله فهو لم
يبعث للتبليغ بل بعث لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لانه حصل
من قبله فلا يتاتى منه التبليغ قوله وحاصله ان بتبليغ الثاني
آه اي لا نم انه لم يبعث للتبليغ بل بعث له لكن التبليغ الى من لم يبلغ
اليهم بعد فافهم قوله قبل البعثة اي قبل بعثة الثاني قوله تامل
قيل لعله اشارة الى اختيار الشق الثالث وتوجيه ترك المبلغ اليهم

بالاعتماد على ظهوره هذا . وانت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يكون في
بعثه فائدة بالنسبة الى من بلغ اليهم الا ان غرض المحشي الفاضل هو
اصلاح كلام الشارح بغاية ما يمكن والا فورود الاعتراض عليه
ظاهر فتبصر قال وهو بهذا المعنى يساوي النبي وهو مختار الشارح
يدل عليه قوله في شرح المقاصد بعد ما عرف النبي بهذا التعريف و
كذا الرسول . وكذا يشعر به قوله ههنا وقد يشترط فيه الكتاب اه
قوله ان العطف يدل على المغايرة اه . لقائل ان يقول ان المغايرة
بحسب المفهوم تكفي في صحة العطف من غير حاجة الى المغايرة بحسب الذات
والا يلزم ان لا يجوز العطف التفسيري فلا يدل العطف لدلالته
على المغايرة على انتفاء المساواة على انه يجوز ان يكون بينهما عموم
وخصوص من وجه على ما قيل ولم يلزم بطلانه مما ذكره فتامل
ولا قائل بالمباينة بل هي لا تجوز لتحققهما في بعض المواد كما قال
آنسا في كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا اه
قوله والا لم يحتج الى ذكر النبي اه . فيه انه يجوز ان يكون ذكره للاهتمام
بنفسه الا يرى ان تحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه ذكر النبي
بعد الرسول كما في قوله تعالى وكان رسولا نبيا . على ان المقصود في
الاية الكريمة هو ان ارسال كل نبي من الانبياء مقرون بالقاء الشيطان
في امنيته ما يوجب اشتغاله بالدنيا وقت تمنيه وتزوير في نفسه
ما يهواه . فاذا كان الرسول اعم فلا يغني ذكره عن ذكر النبي لانه يمكن
ان يتوهم ان للنبي مزية وفضيلة بتلك المزية لا يقترن ارساله
بالالقاء المذكور فيتوهم ان المراد بالرسول في الاية الكريمة ما لا يكون
نبيا . فلا يكون قوله والا لم يحتج الى ذكر النبي مسلما فتامل قوله و
تاييدها ان الحديث اه . في جعل هذا الامر وجها لتاييد الاية الكريمة
لكون النبي اعم من الرسول ما لا يخفى من البعد بل الوجه هو ان يجعل
الحديث مؤيدا على حدة فافهم قوله قد دل على ان عدد الانبياء اه
روي عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
كم الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقلت وكم
الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا . كذا في شرح المقاصد
الا انه قال الشارح فيه وسيأتي في هذا الكتاب ايضا ان الاولى
ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط
لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقاديات

وحصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك و
منهم من لم نقصص عليك، ويحتمل ايضا مخالفة الواقع واثبات نبوة
من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما يذكر ونفي النبوة عمن
هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد قال فاشترط
بعضهم في الرسول الكتاب بخلاف النبي فانه قد يخلو عن ذلك كيوشع
عليه السلام كما مر اه اذا كان الرسول اخص فلا بد فيه من قيد
يخصصه فاهو فقصله بقوله فاشترط اه، واشترط بعض المعتزلة
في الرسول ان يكون صاحب وحي بواسطة الملك بخلاف النبي فانه
هو المخبر عن الله بالكتاب او بالالهام او بالتنبيه في المنام قال والكتب
مائة واربعة لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سأل عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة
كتب منها على آدم عشر صحف، وعلى شيث خمسون صحيفة، وعلى
اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة، وعلى ابرهيم عشر صحايف والتورية
والانجيل والزبور والفرقان، فلا يصح اشتراط الكتاب اذ لو اشترط
للزم مساواة عددي الرسل والكتب، واللازم باطل كما عرفت
فافهم قال اللهم الا ان يكتفى بالكون معه على ما ذهب اليه السيد السند
قدس سره حيث قال في شرح المواقف ويشترط في الرسول ان يكون معه
كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب هذا
ولما كان فيه ضعف حيث لا دليل عليه، بل هو مجرد احتمال عقلي
وهو لا يكفي في موارد الروايات، صدره المحشي الفاضل بعنوان
الضعف، وما قيل في وجه ضعفه انه بمجرد كون الكتاب معه وكونه
عاملا به لا يحصل الفرق بين النبي والرسول ففيه انه يجوز ان يحصل
الفرق بان الرسول يحكم بالكتاب والنبي يحكم بالوحي او بالالهام او
التنبيه في المنام فتدبر قال ويمكن ان يقال فيه لا اه، يعني سلمنا ان
النزول عليه شرط في كونه رسولا الا انه لا نم لزوم مساواة عدد
الرسل والكتب لجواز ان يتكرر نزول الكتب كما في الفاتحة فانها
نزلت مرة بمكة ومرة بمدينة هذا، وانت خبير بان هذه ما في الجواب
الاول فتبصر قوله ولم يشترط النزول عليه اه، فيه لا وجه
لذكر عدم الاشتراط في تقرير السؤال فانه لا مدخل للاشتراط
وعدمه في توجه السؤال المذكور هنا، يعني ان عدم اشتراطه لا
يستلزم عدم نزوله على احد، بل يجوز ان ينزل على واحد منهم مختصا

نزوله به ويكون مع غيره ايضا من غير نزول عليه فيكون تخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه، فلا يتوجه السؤال حينئذ
اصلا بل منشأ السؤال هو الجواب بجواز تكرر نزول الكتب ويؤيده
تقييده النزول في الجواب بقوله او لا فتبصر قوله وايضا تخصيص البعض
بالبعض اه، اي تخصيص البعض من الصحف بالبعض من الانبياء كتخصيص
عشر صحايف بآدم عليه السلام مثلا لا يستلزم تخصيص كل واحد
من تلك العشر به عليه السلام، بل يجوز ان يكون البعض منها مختصا
به والبعض الآخر متكرر النزول على متعدد من الانبياء او كائنا
معهم من غير نزول عليهم عليهم السلام فتخصيص العشر بآدم عليه السلام
يكون لتخصيص بعضها به عليه السلام والحاصل ان تخصيص البعض
بالبعض لتخصيص البعض المجموع من حيث انه مجموع بذلك البعض ولا
ذلك لا ينافي كون البعض من ذلك البعض المجموع مع غيره من
الانبياء سواء كان بطريق النزول عليه ايضا او بمجرد الكون معه
ولعل وجه التأمل هو ان ذلك الوجه لو صح فانما يصح بالنسبة
الى ما عدا الكتب الاربعة اعني التورية والانجيل والزبور والفرقان
فتأمل، ويمكن ان يكون اشارة الى ان ذلك الوجه وان كان خلاف
الظاهر المتبادر اذ المتبادر من تخصيص الشيء بالشيء تخصيص كل واحد
من اجزائه الا انه يكفي في مقام المنع، ويمكن ان يقال في حل هذا
الوجه من الجواب مثل تخصيص الكتب الاربعة بالانبياء الاربعة عليهم
الصلوة والسلام لا يستلزم تخصيص ما عدا تلك الكتب بالانبياء
المخصوصين، بل يجوز مع كون الكتب الاربعة مختصة بالانبياء الاربعة
كون ما عداها متكرر النزول او كائنا مع متعدد من الانبياء فعلى
هذا يكون وجه التأمل في غاية الظهور وذلك الوجه من الجواب في
نهاية السخافة، اذ الثابت في الروايات هو كون كل بعض مختصا
ببعض من الانبياء كما مر، لا كون بعض مختصا دون بعض حتى يقال
ان تخصيص البعض لا يستلزم تخصيص كل بعض، هذا، وقد عرفت ان
الاكتفاء بمجرد الكون معه من غير اشتراط النزول لا ينافي كونه
نازلا على واحد مختصا نزوله به حتى يرد السؤال ويحتاج الى الجواب
فالمناسب طي قوله او كائنا معه في الجواب ايضا فتدبر قال واشترط
بعضهم فيه الشرع الجديد اما النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة
من قبله، وقوله ورده المولى الاستاد هو المولى خضر بيك وقوله

كما صرح به القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا
نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان
اولاد ابرهيم عليه السلام كانوا على شريعته، وقوله ولعل الشارح
اعتذار من طرفه لاختياره مذهب جمهور المعتزلة وحاصله انه
لو خص الرسول لزم ان يكون حصر الخبر الصادق في النوعين باطلا
اذ خبر النبي ايضا صادق مع كونه ليس بمتواتر ولا خبر رسول وايراد
لعل بالنسبة الى وجه اختياره لا بالنسبة الى اختياره فلا يرد
ما قيل ان اختياره ذلك المذهب متعين، فلا وجه لايراد لعل، قوله
قوله ويمكن ان يخص آه، اشارة الى تصحيح الحصر بدون اعتبار المساواة
وحاصله انه يمكن ان يخص الرسول بمن له كتاب او شريعة مجددة
ويعتبر الحصر الواقع في هذا الكتاب بالنسبة الى هذه الامة فان
الخبر الصادق بالنسبة اليهم منحصر في النوعين الخبر المتواتر وخبر الرسول
لان نبي هذه الامة رسول بالاتفاق، واما كون اخبار سائر
الانبياء صادقة فهو مستفاد من خبره عليه الصلوة والسلام اذ لو لم
يخبر عليه الصلوة والسلام بصدقهم لما حصل لهم العلم به، ويحتمل ان
يكون معنى قوله ويمكن ان يخص ويمكن ان يخص الرسول المذكور
في هذا الكتاب برسولنا صلى الله عليه وسلم فليتامل بقي انه يأبى
عن هذا التخصيص تعميم الخلق فيما سبق للملك والانس والجن فتفطن
قال الشارح والمعجزة امر خارق آه، المعجزة مأخوذة من العجز
المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره
ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل للمبالغة كما في العلامة
وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان ههنا تجوزا آخر هو
استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة
ضد للقدرة، وانما يتعلق بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن
انما هو عن القعود بمعنى انه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق
العجز الحقيقي عن المعارضة لوجدت المعارضة الاضطرارية فافهم
والمعجزة في العرف ما ذكره من قوله امر خارق آه، وانما قال امر
ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم
احراق النار والقول كالاخبار عن المغيبات، ومن اقتصر على الفعل
جعل المعجزة في عدم احراق النار كونها بردا وسلاما او بقاء الجسم

على ما كان عليه من غير احتراق وجعل الفعل اعم من ان يكون فعلا
لسانيا او فعلا بجارحة اخرى، واحترز بقوله خارق للعادة عن
ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه وان كان امرا قصد
به اظهار صدق من ادعى الرسالة الا انه ليس بخارق للعادة و
قوله قصد به اظهار آه اي اراد الله تعالى به، وذلك اما لانه
لا فاعل لها غيره، واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او
يقوم مقامه، والشيخ ابو الحسن قد عرفها بانه حيث قال هي فعل من
الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق فخرج بهذا
القيد السحر والشعوذة والكرامات والارهاصات وما يجري
مجرى ذلك، وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان
يتوصل به الى صدق دعوى النبوة، وبهذا الاعتبار يطلق اسم
المعجزة عليها لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار
صدق مدعي النبوة، فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة بها يتميز
عما عداها، والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق
المدعي للشاهد المسترشد ولا دور، فان ذلك العلم مستفاد
من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها العلم بذاتها
كذا حقق، وقيل وعلى هذا التحقيق فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة
مما لا حاجة اليه، ولهذا تركه صاحب المواقف هذا فتامل وزاد
صاحب التبصرة في تعريف المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان
التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما
يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يشهد بصدق
الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم بقي ان
للقائل ان يقول كيف قلتم ان الله تعالى اراد بالمعجزة اظهار صدق
من ادعى الرسالة مع قولكم بان فعله تعالى ليس معللا بالاغراض
والجواب عنه انه لا خفاء، ولا خلاف في ترتب الغايات والآثار
على بعض افعاله تعالى وان لم نجعلها اغراضا او المراد بقصد اظهار
الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول
بالدال لا قصد الفائدة بالفعل على ما حققه الشارح المحقق في شرح
المقاصد والعهدة عليه فتامل قال قيل عليه يدخل فيه سحر
المتنبي آه، ومحصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر المتنبي
فيه فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار

صدق في يدعي النبوة وانما اضاف السحر الى المتنبي لان سحر غيره
قد خرج عن التعريف بقيد ادعاء النبوة وخلاصة الجواب ان خلق
الامر الخارق على يد الكاذب وان جاز عقلا بناء على شمول قدرة
الله تعالى هو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر
العاديات، وهذا ما قال القاضي ان اقتران ظهور الامر الخارق
الذي جعل معجزة بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انخراق
العاديات عن مجراها جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح
يجوز اظهاره على يد الكاذب، واما بدون ذلك التجويز فلا لا
العلم بصدق الكاذب، ومنهم من قال باستحالته عقلا فالشيخ
ابو الحسن لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة على صدق دعوى
الرسالة، والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها
لازم بمنزلة العلم لاتقان العلم فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه
صادقا كاذبا وهو محال، والماتريدية لايجابه التسوية بين
الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه
لا يليق بالحكيم هذا، ونقل عن المحشي الفاضل ان المراد بالخارق
في جوابهم هو الخارق الموافق لدعوى الكاذب، اذ من شرائط المعجزة
موافقة الدعوى وان لا يكون متقدمة عليها وان جاز تأخرها
عنها على تفصيل لا يحتمله المقام، واما الخارق المخالف فقد يخلقه
الله تعالى في يده اهانة له كما حكى الشارح في شرح المقاصد
مسيلمة الكذاب دعا لرجل اعور بان يكون عينه العوراء صحيحة
فصارت عينه الصحيحة عوراء، وقال فيه ايضا خوارق العادة
اربعة، معجزة، وكرامة، واعانة، واهانة، والثالث ما يخلق الله
تعالى من الخوارق في يد المظلوم تخليصا له من يد الظالم ولا يخلو هذا
من نوع كرامة انتهى، ومن هذا قيل لا بد من قيد الموافقة للمدعي الا
انك قد عرفت ان المراد بالقصد هو ارادة الله تعالى اذ هو الفاعل
على ما ذهب اليه اهل السنة من انه لا مؤثر في الوجود الا الله
والمعجزة مشروطة بان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه بان
يكون بامره او بتمكينه، فلا حاجة الى التقييد بالموافقة لكن حينئذ
وبهذا ظهر جوابا آخر عن الايراد بسحر المتنبي لانه لم يرد الله تعالى
به اظهار صدقه كما اشرنا اليه في تحقيق التعريف قوله اذ يجب ان
يكون مادة النقض آه، والا يلزم ان لا يكون تعريف من التعاريف

مانعا

مانعا يقال مثلا تعريف الانسان بالحيوان الناطق فاسد لانه
يمكن ان يكون انسان ليس بناطق قال وايضا ظهارا آخر جواب على
تسليم صدور الخارق على يد الكاذب يعني سلمنا انه تعالى يخلق
الخارق على يد الكاذب الا انه قد خرج من التعريف باخذ قصد
اظهار الصدق فيه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق
للمتنبي في نفس الامر، فلا يرد النقض بسحره قيل على هذا لا يتميز المعجزة
عن سحر المتنبي اذ كل منهما امر خارق للعادة ظهر على يد من يدعي النبوة
والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل
فيفوت ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره
واجيب بان الفرق بينهما بين، اذ في مادة المعجزة يلزم العلم الضروري
بصدق المدعي للشاهد المسترشد دون سحر المتنبي لان الله تعالى
يمكن المشاهد على معارضته عند التحدي لئلا يلزم تصديق الكاذب
منه تعالى بخلاف المعجزة لكونه فعل الله تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب
فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه، وقد اشير اليه في مقام
تحقيق التعريف فتبصر قوله فيه ان المذكور قصد الاظهار اه لا يذهب
عليك ان صدق الكاذب عدم محض ولا يتعلق قدرة الله تعالى
بالاعدام المحضة على ما قرر في محله فضلا عن ارادتها فافهم قال والحق
اه في الجواب ان يقال ان الله تعالى يخلق السحر على يد المتنبي الا ان
السحر ليس من الخوارق لان الخارق امر لم يعهد ظهور مثله والسحر ليس
كذلك لان الساحر كلما باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك
بطريق جري العادة كخصائص بعض الاشياء كالمغناطيس والكهربا
وما قاله بعض الفضلاء من انه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف
الجواب الاول، فهذا لم يلتفتوا اليه لانهم لم يتنبهوا على انه ليس
خارقا للعادة فيندفع بما قررناه تلك آنفا من انه لا يمكن معارضة
المعجزة لانه فعل الله تعالى من غير مدخل لمباشرة الاسباب فيه بخلاف
السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشرها
عادة فيمكن معارضته، واما ما قاله بعض الافاضل فان ما
ذهب اليه المولى الخيالي فرية بلا مرية اذ كثيرا ما لا يترتب على الاسباب
وان باشرها من كان بيده، بل انما يترتب في بعض الامكنة وفي بعض
الازمنة على شرائط مخصوصة اما لمجرد ارادة الفاعل المختار على ما
هو قاعدة اهل الملة او التأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط

المعينة على ما هو قانون الفلسفة ولا متمسك له في جريان التعلم
والتلمذ فيه ٥ آه اذ لا يتم به عمله فيمكن دفعه ايضا بان مراد المولى
الفاضل من المباشرة هي المباشرة المقرونة بالشرايط المعتبرة فيه
فليتامل، وما قيل في كون السير من الخوارق انه قد يحتاج الى شرايط
لا تكون مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما فقد دفعه
بعض المتاخرين ايضا بانه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق
ان يكون جميع شرايطه مقدورة بل يكفي ان توجد وقت المباشرة
سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان يكون حركة البطش ايضا
من الخوارق لتوقفها على سلامة الاعصاب والمفاصل وصحة
البدن التي ليست مقدورة للبشر هذا، نعم لقائل ان يقول يمكن
عقلا ان يدل على يد الكاذب امر لم يعهد ظهور مثله بدون
مباشرة الاسباب، فلزم الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر
ذلك على يد من ادعى النبوة بحكم العادة لما مر ولعلهم لهذا اختاروا
الجواب الاول لا انهم لم يتنبهوا على ان ليس السحر خارقا للعادة فافهم
قال ان قلت كرامة الولي آه حاصله ان تعريف المعجزة منتقض
جمعا لانه لا يصدق على كرامة الولي، مع كونها من افراد المعجزة على
ما قالوا لان المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته
بين الخلق وان دل على صدق النبي ايضا باعتبار ان حصول هذا
الخارق على يد الولي بسبب متابعة نبيه عليه السلام اذ فرق
بين كونه حاصلا وبين كونه مقصودا، وما قيل في الجواب عنه
ان ليس المراد بقصد اظهار الصدق والخارق الا دلالته عليه
لان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض ففيه انه على هذا
لم يبق لاشتراط ظهور الامر الخارق على يد من يدعي النبوة في المعجزة
فائدة فتامل، نعم لقائل ان يقول ان الفاعل كما سبق هو
الله، فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي واراد به اظهار صدق
نبيه اذ لا نعلم قطعا عدم اراده تعالى به اياه، ويمكن ان
يدفع هذا ايضا بما مر فتدبر وافهم. ثم قوله فلنا ان نقول
قال قلت القوم عدوا آه، وحاصله منع كون كرامة الولي من افراد المعجزة
مستندا بان عدهم اياها من المعجزات بناء على تشبيه ما ظهر على يد
الولي بما ظهر على يد النبي والوجه فيه هو دلالة كل منهما على صدق
النبي، وذكر الارهاصات في الجواب، مع انها لم تذكر في السوال اشارة

الى

كمال

عبد الحكيم

الى ان القصر في السوال على ذكر الكرامة من قبيل الاكتفاء، والتمثيل
والا فان السوال كما يرد بالكرامة يرد بالارهاص ايضا فان المتبادر
من تعريف المعجزة هو ان يكون ظهور الامر الخارق مقرونا بادعاء النبوة
وقد صرح بالاقتران من عرفها بانها امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة والارهاص غير مقرون بالادعاء والتحدي بل
هو متقدم عليه، ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى ح
كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك وحاصل جوابه
عنه ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب
فعلى هذا يكون قول المحشي من قبيل قوله، كيف اسلو وانت حقف
وغصن وغزال لحظا وقدا وردفا، ويمكن ان يعتبر في كل من الارهاصات
والكرامات كل من التغليب والتشبيه فتفطن، واما ان المعجزة
قد تتاخر عن الادعاء والتحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر يوم كذا
فظهرت فلا تصدق عليها التعريف على اعتبار المقارنة المذكورة
فيجاب عنه بان المتاخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا
فلا اشكال وان كان بزمان متطاول، فالمعجزة عند من اعتبر المقارنة
هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب، لكن العلم بالمعجزة
متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر. ومن جعل المعجزة نفس ذلك
الامر فهو لا يشترط المقارنة، وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي
تكليف الناس بالتزام الشرع ناجزا لانتفاء المعجزة او العلم بها
لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح عند
الامام ولم يصح عند القاضي قال الشارح اه بالنظر في الدليل
قيل لو فسر الاستدلال باقامة الدليل لكان اشمل لشموله لما
يتعلق بالدليل بالمعنى الثاني، فانه ليس الاستدلال به النظر
في الدليل. اقول وفيه نظر يظهر بالتامل، وحقيقة النظر مجموع
الحركتين اعني اللتين يحصل باوليهما المادة وبالثانية الصورة
وتحقيق ذلك ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من
مباد مناسبة والمبادي لا توصل اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من
هيئة مخصوصة، فاذا حاولنا تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي
ولا محالة يكون مشعورا من وجه تحركت النفس منه في الصور المخزونة
عندها منتقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه من الذاتيات
او العرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينة متميزة ثم

تحرك فيها لترتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته
او بوجه يمتاز عما عداه، او الى التصديق به يقينيا او غير يقيني
فههنا حركتان قد حصلت باوليهما المادة، وبالثانية الصورة
والمبادي من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع
عنها مبدأ الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتبها ترتيبا مخصوصا
ما فيه الحركة الثانية وهاتان الحركتان من جنس الحركة في الكيف
لتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محالة يكون هناك توجه
نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة و
المنافية وملاحظة للمعقولات ليوخذ البعض ويحذف البعض
وترتيبا للماخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير
النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه او
اصطلاحا على ذلك فيقال مثلا هو حركة الذهن الى مبادي المط
او حركته عن المبادي الى المط او ترتيب المعلومات للتادي الى
مجهول فافهم و الدليل هو ما عرفه الشارح به فقوله الذي يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمنزلة الجنس يشمل المعرف والدليل
وانما قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة على
ما فصل في محله لانه لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد اذ ليس هو في
نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك
اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة له فلو لم يقيد واريد العموم
حتى يكون المعنى ما يمكن ان يتوصل بكل نظر لم يكن الحد صحيحا لخروج
الدلايل عنه باسرها، اذ لا يصدق على شيء منها انه يمكن التوصل
بكل نظر فيه الى مط خبري، وان اقتصر على الاطلاق حتى يكون المراد
هو المتناول للكل والبعض لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح
الفاسد في ذلك فافهم، وقوله بمطلوب خبري لاخراج المعرف
ولو قيد بالتصوري لكان حدا له، وان جرد عنهما فللمشترك بينهما
اعني الموصل الى المجهول تصوريا كان او تصديقيا وحيث كان
التوصل اعم من ان يكون توليدا كما عند المعتزلة او اعدادا او ما
كما عند الحكماء، او عادة كما عند الاشاعرة صح التعريف المذكور
على المذاهب كلها. بقي انه هل يشمل الامارة او لا فان كان المراد
من العلم فيه التصديق فيشملها الا انه يتوجه عليه ما في المواقف
ان اطلاق العلم على ما عدا اليقين يخالف الشرع والعرف واللغة

وان

وان كان المراد منه اليقين كما مال اليه ابن الحاجب في المختصر
فلا يتناولها الا انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري فتامل قال
هذا الامكان هو الامكان الخاص اه، قيل وذلك لان اصحاب
هذا التعريف هم الاشاعرة القائلون بان فيضان النتيجة بعد
النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة، وليس بضروري فلا يرد
ما قيل، فعلى هذا يخرج عن التعريف ما يجب به التوصل كالمقدمات
المرتبة، ولا حاجة في دفعه الى ما قاله بعضهم ان هذا الامكان
بالنسبة الى ذات الدليل كالعالم، فانه يجوز ان يتوصل به الى
العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة
عند حصول النظر الصحيح فلا ينافي الامكان في نفسه اقول و
لا حاجة في دفعه على هذا ايض بان يقال يجوز ان يكون ايراد
الامكان من قبيل الاكتفاء فانه اذا صدق الدليل في صورة
الامكان فلان يصدق في صورة الوجوب اولى الا ان كون
هذا التعريف مختصا بالاشاعرة منظور فيه كيف وقد ذهب الفاضلان
المكرمان اعني المحقق التفتازاني والمدقق الجرجاني الى انه ينطبق
على كل من المذاهب بحمل الامكان على الامكان العام بمعنى سلب الامتناع
الذي يتناول الواجب والفعل والقوة، نعم الظاهر المتبادر من
الامكان الامكان الخاص وهذا الذي الجاء المحشي الفاضل الى القصر
عليه فقوله هذا الامكان هو الامكان الخاص مبني على الظاهر فلا
يرد كيف يقول باحتمال الامكان العام وقد حصر على الخاص او لا
فتامل واياما كان فاخذه في التعريف للتنبيه على ان الدليل من
حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل، بل يكفي امكانه فلا
يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا. ولو اعتبر وجوده لخرج
عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا قال الشارح، وقيل مؤلف
من قضايا، قيل ان هذا التعريف للمنطقيين فلا يناسب قوله قيل
اذ هو يشعر بان قائله من اهل الكلام، وانما اقتصر على المؤلف مع ان
المشهور قول مؤلف لا غناء قوله مؤلف عنه، ولم يعكس لكون الجار
انسب بالمؤلف ولئلا يتوهم انه بعض من قضايا اذ هو المتبادر من
قول من قضايا، وبقوله من قضايا خرج المؤلف من المفردات والمركبات
التقييدية، واما المؤلف من القولين فداخل فيه اذ المراد منه ما
فوق الواحد، وبقوله يستلزم لذاته خرج الاستقراء والتمثيل

غير البرهان من الاقيسة فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا
عند اهل الكلام بل امارة . و وجه الخروج على ما حققه شارح
مختصر ابن الحاجب هو ان غير البرهاني من الدليل بالمعنى الاعم الشامل
للامارة ايض لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة عقلية
بين الظن وما يجرى مجراه من التسليم والتخييل والشبه وبين
شئ يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يوصل
منه اليه . قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على اعتبار قيد الاستلزام
فى تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس فكيف
يكون قيد الاستلزام مخرجا لما عدا البرهاني . واجيب بانهم زادوا
قيدا اخر هو تقدير تسليم مقدماته . فالاستلزام فى الكل انما
هو على ذلك التقدير . واما بدونه فلا استلزام الا فى البرهان
فلا منافاة بينهما . واورد عليه ان التسليم لا مدخل له فى الاستلزام
فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما لا يخفى
اولا ترى الى قولنا ان العالم قديم . وكل قديم مستغن عن المؤثر
يستلزم ان العالم مستغن عن المؤثر . اذ لو تحقق الاول فى نفس
الامر تحقق الثانى قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشئ منهما
وانما صرحوا بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس
لا يجب ان يكون مقدماته مسلمة صادقة . ولو اكتفى بما عداه لتوهم
ان تلك القضايا متحققة فى الواقع وان اللازم متحقق فيه
ايض كما ذكر فى موضعه . فالحكم بعدم الاستلزام فى غير البرهان
انما يتم بان يبين تحققه او جواز تحققه بدون النتيجة كما فى
انتفاء الظن مع بقاء سببه . لا بان يبين جواز عدم تحققه فى نفسه
كما زعمه المجيب حيث قال واما بدونه فلا فليتامل . ثم فى استلزام
البرهان لذاته شيئا بحث وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة
عند الاشاعرة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر هناك الا الله
سبحانه ولا وجوب عنه كما زعمه الحكماء ولا علية كما زعمه المعتزلة
فان اريد بالاستلزام الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته
عقلا كما هو المتبادر من العبارة صح التعريف على رأى اصحابه دون
الواقع وان حمل على الدوام والامتناع العادى فقد عدل به عن
ظاهره فتدبر . قيل وانما وصف القول بالاخر ليخرج عنه مجموع
قضايا فانه يستلزم احديها قال انما لم يقل لذاتها اشارة الى وجه

الاشارة

الاشارة هو انه يستفاد من توحيد الضمير وتذكيره ان المركب من
تلك القضايا قد اعتبر امرا واحدا . وما لم يعتبر الهيئة داخلة فى المركب
منها لا يصح ان يعتبر امرا واحدا على ما صرح به السيد السند قدس سره
فى حواشى شرح المطالع . ولو انث الضمير فى قوله لذاتها لكان راجعا
الى القضايا ولم تكن الصورة داخلة فيها بل عارضة لها عند ترتيبها
فلا يفهم من قوله لذاتها ان الصورة لها دخل فى الاستلزام اورد عليه
ان المستلزم للقول الاخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة
هى الامر العقلى الحاصل من الترتيب وليس امرا متحققا كالقضايا والنسبة
وليس بشئ لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة
وهى امور متحققة داخلة فى اللزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا
قولا اخر قوله اى يجب ان يعمهما لان الملفوظ اه يعنى ان الدليل كما
يطلق على المعقول يطلق على الملفوظ ايض اما اشتراكا او حقيقة و
مجازا . فالواجب ان يكون تعريفه شاملا لهما مع ان هذا التعريف لم
كذلك لان تلفظ الدليل لا يستلزم تلفظ المدلول . فلا يشمل الدليل
الملفوظ . وقوله والا لزم اه بيان لوجوب التفسير بذلك وحاصله
انه لو لم يفسر كلامه بذلك لزم التنافى بين اول كلامه واخره فان
قوله التعريف يعم اه مصادم لقوله مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم
تلفظ المدلول فانه يقتضى عدم عمومه للملفوظ . وقوله لكان اولى
لعدم الاحتياج حينئذ الى تقدير الوجوب . قيل لا حاجة الى ذلك
التفسير فى دفع التنافى المذكور . ولا يرد ايض ان الاولى ان يقول
المعرف بدل التعريف فان المعنى ان التعريف المذكور يشمل المعقول
والملفوظ على ما اتفق عليه القوم كما صرحوا فى كتبهم مع ان تلفظ الدليل
لا يستلزم تلفظ المدلول . فكيف يصح الشمول على ما قالوا ومن هذا
ظهر الجواب عما قيل من ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى
فحمل التعريف على ما يعم اللفظى لا يناسب المقام . ومحصل الجواب ان
مراد المحشى الفاضل ليس حمل التعريف المذكور هنا على ما يعم اللفظى
والعقلى . بل بيان وجه صحة تعميمه لهما كما صرح به القوم فليتامل
قوله فيه انه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات بل بواسطة
التعقل يعنى ان التلفظ يستلزم التعقل وهو يستلزم المدلول
فيكون استلزامه للمدلول بواسطة مقدمة هى ان لازم اللازم
للشئ لازم له . فكيف يصدق التعريف على الملفوظ مع كون المأخوذ

فيه هو الاستلزام الذاتي، وقد اجاب عنه بعض المتاخرين بان
ان التلفظ آلة ملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم وليس المقـ
من التلفظ الا احضار ذلك المتعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم
ههنا هو المعنى الا انه معتبر بكونه في قالب اللفظ فليس هنا قياس
ملفوظ يستلزم المعقول المستلزم للمدلول فيصدق عليه انه
مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به العالم بالوضع
لزمه العلم بمطلوب خبري، غاية ما في الباب ان الاستلزام لا يكون
كليا بل بالنسبة الى بعض الاشخاص فليتدبر قوله اللهم الا ان يقال
اه لعل وجه الضعف ان عدم كون ما اجاب به المحشي الفاضل
على ما فهمه المحشي الفاضل قولا احدهما لم يثبت فيه بواسطة مقدمة
اجنبية في حيز المنع كيف وقد رجعه الى قياس المساواة على ما نقل
عنه وقد قررناه. والقوم قد قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط
مقدمة اجنبية وهي التي لا تكون مذكورة في القياس لا بالقوة ولا
بالفعل او مقدمة مذكورة بالقوة مغايرة الطرفين لحدود القياس
ومثلوا للاول بقياس المساواة فافهم قوله هذا في القول الاول اه
اي هذا العموم للمعقول والملفوظ في لفظ القول المذكور اولا في تعريف
الدليل دون القول المذكور اخرا، يعني ان الذي يطلق على المعقول
والملفوظ هو الدليل لا المدلول. اذ لا يجب تلفظ المدلول والنتيجة في
القياس على ما صرح به في كتب المنطق. ولو قال هذا في المؤلف بدل
قوله في القول الاول لكان اظهر واولى كما لا يخفى، والذي يفهم من
كلمات بعض المحققين ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار
دلالته على معناه الذي هو الدليل في الحقيقة فافهم قوله اي لا يلزم
قيل ربما يشتد به الاشارة الى ان الاولى ان يقول لا يلزم بدل قوله
لا يجب فتفطن قوله هذا الحصر مبناه، والنظر في احواله وصفاته اذ
يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل
للمحكوم عليه ويرتب مقدمتان احديهما مؤلفة من المحكوم عليه والوسط
والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب
الخبري. واما النظر في نفسه فهو ان يرتب ما يستدل به على شيء
ترتيبا صحيحا مستجمعا للشرائط للانتاج. فالحصر المذكور انما يتم
على تقدير ان يكون المراد من النظر المذكور هو النظر في احواله فقط
واما اذا اريد الاعم من النظر في احواله والنظر في نفسه فلا اذ

يصدق التعريف ح على المقدمات الغير المرتبة والمرتبة ايضا لكن
لا من حيث كونها ماخوذة مع الترتيب فانه لا يمكن التوصل بصحيح
النظر فيها، اذ المجموع من المادة والهيئة العارضة لها من حيث
انه كذلك يستحيل فيه النظر فتبنا وقول التعريف ح ثلثة امور
المقدمات الغير المرتبة والتي وقع فيها الترتيب من غير ملاحظته
والمفرد الذي له احوال ينظر فيه بحسبها على ما حققه السيد السند
قدس سره في حواشي شرح المختصر فظهر فساد ما قيل في معنى قوله
يلزم كون المقدمات دليلا اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها
دليلا الا ان صدق التعريف على المقدمات المرتبة كذلك انما
هو على تقدير ان يكون المراد بالامكان المعنى الاعم كما صرح به قدس
سره او يحمل التعريف على مذهب الاشاعرة فقط فافهم قوله في
تقدير الاحوال اشارة الى الجواب عن اعتراض الآمدي بانه لا يجوز
ان يكون العالم دليلا لان تصور العالم لا يوصل الى التصديق
بوجود الصانع. ثم اعلم ان بين المعنيين للدليل سواء خص الاول
او عمم تباينا صدقا اذ الثاني لا يصدق الا على المقدمات المرتبة
من حيث انها مرتبة والاول لا يصدق عليه قطعا، فمن زعم ان
الاول اعم من الثاني فقد زعم، نعم ان ما صدق عليه الاول جزء
من ما صدق عليه الثاني فيكون اعم منه بحسب الوجود، لكن المعتبر
في النسبة بين الشيئين ليس ذلك كما لا يخفى على من له دربة بوقوع
النسب فافهم قوله فيكون الحصر غير حقيقي اه وحاصله ان الدليل
على التعريف الاول هو العالم بمعنى ليس قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع ماخوذا مع الترتيب، ولا ينافي ذلك صدقه
على المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت مرتبة او لا
ايضا على ما مر فلا يهدم اتفاقهم على انقسام الدليل بالمعنى الاول
الى المفرد والمركب هذا الحصر المذكور. وما قاله بعضهم ان الحصر
اضافي بالنسبة الى المقدمات الماخوذة مع الترتيب لانه اعتبر
في التعريف امكان التوصل ولا امكان في المقدمات الماخوذة
مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل فانما يتم ذلك على تقدير
ان يراد بالامكان الامكان الخاص، او يحمل التعريف على مذهب
الاشاعرة الذين ينكرون لزوم النتيجة للدليل عقلا فليتدبر قوله
ولو بانضمام شيء آخر هو قولنا هذا مسكر قوله ح اي حين كان قوـ

كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه لا في احواله لكن تعميم النظر، والا لا يصدق الا على المفرد قوله فيكون مثل قولنا اه آه ان اراد انه يكون هاتان المقدمتان مع الترتيب دليلا على الاوّل ايضا كما كان دليلا على الثاني فهو ممنوع اذ لا معنى للنظر فيه كما عرفت وان اراد انه يكون هاتان المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلا فهو مسلم الا انه لا ينافي الحصر المذكور، اذ قد عرفت ان الحصر المذكور على ما ذهب اليه ذلك القائل بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب التي لا يصدق التعريف الثاني الا عليها، ولعله لهذا امر بالتأمل قوله ولعله لهذا اه آه لا لكون التخصيص خروجا عن مذاق الكلام كما يتبادر من ظاهر كلام المحشي ويؤيده نسخة الفاء بدل الواو في قوله والصواب، وفيه ما فيه، ثم تحمل قوله فتامل على ان جعل منشاء التصويب ذلك دون كون التخصيص خروجا عن مذاق الكلام بعيد جدا غير بعيد فافهم قوله والاعتراض بعض المدلولات آه، توجيه الاعتراض ان المدلول ربما يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري كالنار مثلا بالنسبة الى الدخان وحاصل الدفع ان قيد الحيثية مراد في التعريفات الاضافية، فكون الشيء مدلولا بحيثية لا ينافي كونه دليلا بحيثية اخرى وهو ظاهر قوله بقرينة ان التعريف للدليل تعين ان لفظ العلم وان كان مشتركا بين المعاني المتعددة الا ان المقام يعينه للتصديق لان الذي يلزم من تصوره تصور شيء آخر لا يسمى دليلا، والمقام مقام تعريف الدليل فخرج عن التعريف المعرف بالنسبة الى المعرف وكذا الملزوم التصوري بالنسبة الى لازمه البين، فكان مثل هذه القرينة لا يلتفت اليها في التعريفات، والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة واجيب عنه بان هذا الاعتراض ناش عن عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم، بل تعيين المشترك وهو جائز هذا واورد انك خبير بان التشبث في تصحيح التعريف جمعا ومنعا بجانب المعرف باي وجه كان غير مناسب لان التعريف لتوضيح المعرف وتمييزه عما عداه، فاذا اعتبر فيه جانب المعرف، فكيف يكون موضحا له فتامل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن فان من القائلين بهذا القول من يخص الدليل بالبرهان ومنهم من يجعله شاملا للامارة

ايضا والمناسب لهذا المقام هو الاول كما لا يخفى قوله او بقرينة كون لفظ العلم مشهورا اه آه، الظاهر انه اراد من التصديق اليقين والا فقد عرفت ان اطلاق العلم على ما عدا اليقين خلاف الشرع والعرف واللغة على ما في المواقف، ولعل اخذ هذه قرينة اولى لما لا يخفى فافهم قوله كونه ناشيا وحاصلا منه بان يكون علة له باحد الطرق الثلثة قوله فيخرج القضية الواحدة المستلزمة اه آه قيل ان اراد بها القضية المستلزم تحققها لتحقق الاخرى سواء استلزم علمها علم الاخرى اولا فالظاهر انها ليست بداخلة في الحد وان اراد بها ما يستلزم علمها علم الاخرى، فقوله او كسبية ليس في محله لان القضية الكسبية لا يحصل علمها ما لم يحصل علم دليلها فلا يستلزم علم قضية واحدة علم الاخرى الكسبية هذا وانت خبير بان هذا الترديد بسمج جدا، اذ لا يشك احد في ان المراد هو الشق الثاني واما ما ذكره من المحذور على تقدير الشق الثاني فدفعه باد في تامل، وقد نبه المحشي بوصف القضية الاخرى بقوله بديهية او كسبية على ان العلم بها ليس حاصلا من العلم بالاولى بل العلم بها حاصل بالبداهة او بالنظر السابق، وقيل فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة غير ظاهرة فان كل قضيتين فرضنا انه يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علة له خارج ايضا بهذا القيد، اقول نعم الا انه لما خرج بوصف الشيء الثاني بالآخر على ما قيل لم يتعرض لخروجه بهذا القيد، واما امكان وجود قضيتين يستلزم العلم بهما العلم بالقضية الاخرى من غير اعتبار النشاء عقلا فلا يقدح في التعريف حتى يتعرض له، فان مادة النقض يجب ان تكون محققة كما عرفت، ثم القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين فان اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين فانا كثيرا ما نتعقل القضية مع الغفلة عن عكسها، وما قيل من انا اذا راينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بوجود شكله، وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته الى غير ذلك من الامثال، ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصور المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف الا بان يعتبر فيه قيد النظر على ما

عطف على [illegible]

يذكر في قوله اللهم آه فقد دفعه بعضهم بان العلم في الصور المذكورة
ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل بانضمام قضية اخرى
وهو كل اسود موجود وكلام بقاوم الاستاد هو سحاع حتى انه
لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان
العلم بها بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه آه و
ان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب
فتدبر قال لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول آه يعني وان اندفع
كون التعريف غير مانع لصدقه على الحد والملزوم والقضية التي
المستلزمة للاخرى بما ذكرنا من المراد من العلم ومن اللزوم الا انه
منتقض جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي اذ اللزوم
الماخوذ في التعريف هو اللزوم بين العلمين لا بين المعلومين ولا لزوم
بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة لا
بينا وهو ظ ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم بان لا يكون
تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بينهما بل محتاجا الى غيره و
الخفاء فرع الوجود ولا لزوم فيهما والا امتنع تحقق العلم بها بدون
العلم بالنتيجة وبالجملة ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا
كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم والعلم بالنتيجة
يجوز انفكاكه عن العلم بالمقدمات فلا يكون لازما له نعم بين المعلومين
امتناع الانفكاك وليس كلامنا فيه وما اورد من ان معنى غير
البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى
الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فقد قيل عليه انه بين البطلان
اذ لو لم يستدع غير البين وجود اللزوم لما كان هذا اللازم فافهم
وما قيل ان المدعى ههنا عدم اللزوم حيث قال لعدم اللزوم وقد جعل
هذا المدعى جزء دليله حيث قال والخفاء بعد الوجود فيلزم المصادرة
على المطلوب مدفوع بان المحشي الفاضل لم يدع اولا انتفاء مطلق اللزوم
بل ادعى اولا انتفاء اللزوم البين ولا احتياج الى دليله وثانيا انتفاء
اللزوم الغير البين واستدل عليه بانتفاء مطلق اللزوم وما له
الاستدلال بانتفاء المطلق على انتفاء المقيد فلا مصادرة والقائل
توهم انه ادعى اولا انتفاء مطلق اللزوم واستدل عليه بانتفاء البين
وغير البين واستدل على انتفاء غير البين بانتفاء مطلق اللزوم وليس
الامر كذلك كما لا يخفى على من نظر في كلامه نعم لو قال اولا لا لزوم اصلا

لكان قصور المسافة فتبصر قال اجيب عنه بان ليس المراد آه هذا الجواب
مع ما اورد عليه منقول عن المحشي الفاضل في الهوامش بعنوان قوله
فان قلت قلت وقوله ويمكن ان يقال آه هو من عند نفس المحشي ويجيب
ايض بان تفطن الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم
من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم
في جميع الاشكال على ما حققه الشارح المحقق في شرح المقاصد
وايض يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار
اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما ذكره السيد
السند قدس سره في حواشي شرح المختصر ان حقيقة الدليل وسط
مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع
الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان حقيقة
البرهان ووجه الدلالة منحصران في الشكل الاول فمن لا يحفظ
الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة
من غير انفكاك بين العلمين قال السيد السند قدس سره في حواشي
شرح المختصر ما حاصله ان الاولى ان يحمل اللزوم في تعريف الدليل
على المناسبة المصححة للانتقال لا على امتناع الانفكاك فتامل
او وجوب تحقق اللازم آه الظاهر انه ترديد في العبارة فتدبر
قال وايض يرد عليه آه على التعريف الماخوذ فيه اللزوم انه غير
مانع لصدقه على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس مع
انها ليست بدليل عندهم وحاصل قوله اللهم منع صدقه عليها بحمل
الاستلزام واللزوم على ما يكون بطريق النظر والاكتساب وفي الحدسيات
ليس الامر كذلك ووجه التضعيف ان الاستلزام عام ولا قرينة
معتبرة على تخصيصه وما جعل قرينة عليه اعني كون المعرف هو الدليل
الذي لا يكون دليلا الا باعتبار طريق النظر فهو قرينة لا يعبأ بها على انه
ح وان سقط الاعتراض بتلك المقدمات الا انه ينتقض جمعا بالشكل
الاول والقياس الاستثنائي المتصل والمنفصل لانهما يستلزمان
نتائجهما كسبا بل بداهة على ما تقرر في موضعه فليتامل والذي
يتراءى من كلام المحشي الفاضل هو ترجيح التعريف الاول على التعريفين
الاخيرين فافهم هذا ولقائل ان يقول لا نسلم صدق المعرف على المقدمات
التي يحدس منها النتيجة مستندا بان ابن الحاجب قد زاد في تعريف
الفقه عن الاستدلال حيث قال هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية

عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال وقال الشارح وبهذا القيد الاخير
احترز عما عرف بادلة ضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام
وكفى بذلك شاهدا على اطلاق الدليل عليها فثبت انه بقي شيء هو ان
الاليق بالبيان ان يذكر المحشي الفاضل اولا ما هو المراد باللزوم
من اخر ثم يذكر ما هو المراد بالعلم لان الاول مقدم في الذكر على الثاني
وليخرج الملزومات تصورية او تصديقية بالنسبة الى لوازمها بعيد
واحد فتفطن قال لكن يمكن تطبيقه اه اراد به الاشارة الى بيان
موافقته للتعريف الاول ايض على ما اشار اليه براد افعل التفضيل
وحاصله ان المراد باللزوم هو اللزوم المشروط بالنظر والمقيد بحيث
النظر في احواله يستلزم العلم بالمطلوب الخبري فالعلم بالعالم من
حيث حدوثه بان يتوسط بين طرفي المطلوب يستلزم العلم بوجود
الصانع قوله فيه ان العلم بالعالم اه هذا ساقط جدا لانك قد
عرفت ان المراد من النظر في العالم من حيث الحدوث مثلا ان يجعل
الحدوث وسطا مستلزما للمطلوب حاصلا للمحكوم عليه وير تب
مقدمتان احديهما مؤلفة من المحكوم عليه والوسط والثانية من
الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري
قال السيد السند قدس سره في حواشي شرح المختصر عند قول الشارح
لا بد للدليل من مستلزم للمطلوب اه وجوب المقدمتين في
الدليل على الاصطلاح المنطقي ظاهر على تعريفهم واما على الاصطلاح
الاصولي فانما يجبان فيه من حيث يتعلق به النظر والسبب في ذلك
انه لا بد في الدليل من حيث يتوصل به الى المطلوب اعني المحكوم به
من مستلزم له والا لم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد ايض من ثبوت
المستلزم للمحكوم عليه ليلزم من ثبوته له ثبوت لازمه له فيكون
الحاصل منه خبريا ولوجوب المستلزم الموصوف بالحصول فيه
وجبت في الدليل المقدمتان ينبئ احديهما عن اللزوم وهي الكبرى
وقدمت لانها العمدة في الانتاج المشتملة على النتيجة بالقوة والاخرى
عن ثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى انتهى قال ولا يذهب
عليك اه يعني انه على ذلك التقدير اي تقدير ارادة اللزوم المشروط
بالنظر لا يحصل التطبيق ايض لان هذا التعريف اي الثالث شامل
للمقدمات الغير المرتبة والمرتبة لا مع الترتيب ايض بخلاف التعريف
الاول على ما اخذه الشارح حيث قال فعلى الاول الدليل هو

وجود الصانع هو العالم فاراد بالنظر النظر في احواله فقط فلا
يشمل المقدمات فيكون التعريف الثالث اعم منه فلا يكون مطابقا
له اذ معنى مطابقة التعريفين ليس الا ان يكونا متساويين في الصدق
فمع كون احدهما اعم من الاخر لا يوجد المطابقة بينهما وانما قيد بنفي
موافقة العام للخاص بباب التعريف لوجودها في باب التصديق اذ
الحكم على العام بشيء من عوارض الماهية حكم على الخاص به فقد بر قوله
المرتبة لا حاجة اليه بل لا صحة له لانه ان اعتبرنا النظر في التعريف الثالث
لا يصدق على المقدمات المرتبة لما مر وان لم نعتبره لا يوجد التطبيق
بينه وبين الاول والظاهر هو اعتباره كما يظهر لك من تقريرنا في
قوله ولا يذهب عليك اه فتفطن قوله لا يخفى ان الثاني غير شامل
يعني ان الالزام مشترك فانه كما انه لا موافقة بين الثالث والاول
لكون الثالث اعم كذلك لا موافقة بينه وبين الثاني ايض لكون الثالث
اعم من الثاني ايض اذ الثاني لا يصدق الا على المقدمات المرتبة والثالث
كما يصدق عليها يصدق على المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب
على المفرد ايض ولا يخفى عليك ما فيه فانك قد عرفت ان الثالث
على تقدير ارادة النظر فيه لا يصدق على المقدمات المرتبة المأخوذة
مع الترتيب والثاني لا يصدق الا عليها فيكون بينهما تباين كلي
لا عموم وخصوص مطلقا نعم يكون الالزام بعدم الموافقة مشتركا
لكن جهة عدم موافقة الثالث للاول غير جهة عدم موافقته للثاني
لا كما زعمه المحشي فتامل قوله فعلى تقدير تسليمه لا نضمنا الا من
ذلك ولا لجوازه على مذهب القدماء ولو سلمنا ذلك لا نضرنا
لان كلامنا في عدم الموافقة بين التعريفين لا بين التعريف والمعرف
قوله الا ان يراد اه لا يخفى عليك ان هذه الارادة متعينة و
لا استبعاد في ذلك فان الشائع في كون التعريف للشيء موافقا
للتعريف الاخر لذلك الشيء انما هو كونه مساويا له في الصدق بان
يصدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر فتدبر قوله
ولما كان حاصل هذا التعريف اي التعريف الثالث وقوله والمتبادر
عطف على اسم كان او الواو للحال وهو الظاهر معنى يعني ومع قطع
النظر عن التوجيه المذكور كان المتبادر ذلك فلا يرد ما قيل
ان لزوم الشيء من الشيء من حيث حال من احواله لا يوجد في التصديق
بل لزوم التصديق من التصديق لا يكون الا من نفسه لا منه من

حيث حال من احواله لكن يرد ان المتبادر من النظر فيه في التعريف
الاول هو النظر في نفسه لا في احواله، فالتعريف الاول ايضا يكون
مختصا بالمقدمات فلا يظهر وجه اوفقيته للثاني دون الاول
بل لا يوافق الثاني اصلا. اذ الثاني كما عرفت لا يصدق الا على
المقدمات المرتبة من حيث انها مرتبة. والثالث لا يصدق عليها
قطعا اذ قد اعتبر فيه النظر وهو مستحيل فيها كما مر. ولعل لهذا
امر بالتأمل فتأمل. وقوله وح اه وحين كان التعريف محمولا
على ما وجهه المحشي او على المتبادر من لزوم الشيء من الشيء فافهم
وقوله كان هذا اه جواب لما. وقيل في وجه التأمل ان قوله
فالثاني اوفق بصيغة التفضيل يدل على امكان موافقته
بالاول ايضا مع انه ليس كذلك على ما ذكره المحشي من الحاصل المتبادر
الا ان يقال يمكن تطبيقه بالحمل على خلاف الظاهر فيكون
صيغة التفضيل في موقعها فتفطن قال وتخصيصه مثل الاول
اه كانه قيل يمكن ان يكون المراد انه يمكن تطبيقه على الاول بان
يراد من اللزوم اللزوم المشروط بالنظر في احوال الملزوم ولا
يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق فيكون صيغة التفضيل
في محزها فاجاب بانه خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة يعتد
بها على تخصيص المشروط به اللزوم بالنظر في احوال الملزوم بل
هو تكلف على التكلف اذ لا قرينة ايضا على تخصيص اللزوم باللزوم
المشروط بالنظر مطلقا فافهم قوله بان يراد بالنظر فيه اه
فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب فيحصل التطبيق. ولا يكون على خلاف
الظاهر والاصطلاح. وما اشار اليه المحشي من وجه التصويب
فيما مر هو عدم صحة الحصر المذكور المبني على تخصيص النظر
بالنظر في احواله بناء على كونه مخالفا لتقسيمهم الدليل الى المفرد
والمركب. وعلى جعل الحصر اضافيا يلزم تعميم النظر ليشمل التعريف
المركب والتعميم مخل بالمقصود من جعل الحصر اضافيا وهو تصحيح
الحصر اذ على تقدير التعميم يشمل التعريف على ما اعتبر الحصر بالاضافة
اليه ايضا هذا وقد عرفت ما فيه فتذكر. وقوله مع ان التخصيص
خروج عن مذاق الكلام فيه ايضا يعني في التعريف الاول كما
كان كذلك في التعريف الثالث وذلك لان الظاهر من قوله

يصح النظر فيه في التعريف الاول هو عدم التخصيص بل المتبادر هو التخصيص
بالنظر في نفسه. فالحاصل ان تخصيص الاول بالمفرد بتخصيص النظر
فيه بالنظر في احواله ليس بصواب فتأمل مع التدبر قال تصديقه له
اشارة الى بيان فائدة قوله تصديقه له. والظاهر انه لا حاجة اليه
بعد ذكر المعجزة لاندراجه في مفهومها على ما مر فافهم وتذكر قال ويعلم
ذلك القصد بالقرائن فانه اذا ظهر امر خارق للعادة موافق لتحديه
على يد مدعي النبوة ولم يدل دليل قطعي على خلاف مدعاه وحصل
العلم بصدقه ولم يمكن معارضته فقد علم انه قصد به اظهار صدقه
فاذا فقد شيء من ذلك علم انه لم يقصد به ذلك قال لان كذبه معلوم
بالادلة القطعية مع ان حاله من الحدوث والاحتياج مكذب لقاله
قال اذ لو جاز كذبه اه. هذا ماخوذ من شرح المواقف للسيد السند
قدس سره حيث قال فيه اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة
الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز
عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو محال. هذا كلامه. واعترض عليه من وجهين اما اولا فلان
المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام
الباقية والالزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز
كذبهم في الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة على صدقهم
في دعوى الرسالة وهو ظاهر فالوجه ان يقال انه اذا دل المعجزة
على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية عصمة
الانبياء عن الذنوب كلها يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها
واما ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز
العقلي لا ينافي الدلالة العادية. فلا يلزم من جواز الكذب عقلا
بطلان الدلالة العادية كما في العلوم العادية كما مر. واجيب بان
المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز ووقع كذبه عقلا
ولا شك ان امكان نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن
منافيا لها الا ان جواز وقوعه بدلها عقلا مناف لها على ما بين في
محله. او بان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة
على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير
مقدور لله تعالى وان لم يطلع على وجه لاستحالته فافهم قوله بل

كفر لانه يودي الى انكار رسالة الرسول فافهم قال واما فى سائرها
فالوجه مر آه . يعني ان الوجه المذكور آ ولا على تقدير تمامه انما يتم فى
الامور التبليغية دون غيرها اذ جواز كذبه عقلا فى سائر الاحكام
مما ثبت باخباره لا يستلزم بطلان دلالة المعجزة اذ لا ملازمة بينهما
والمدعى عام فلا يتم التقريب . فالوجه فى تمام التقريب هو انه لما
ثبت رسالته بالمعجزة وقد ثبت بالادلة القطعية ان من ثبت رسالته
بالمعجزة معصوم عن الذنوب فلا يكون كاذبا فى اخباره كيف والكذب
ذنب . بل من الكبائر على ما قاله بعضهم فلو فرضنا كذبه لاخل ذلك
بدلالة المعجزة على رسالته فالملازمة ثابتة فثبت المدعى وهو
كونه صادقا فى جميع الاحكام تبليغية او غيرها نعم يجوز السهو عليه
فى غير الاحكام التبليغية كما فى قصة ذي اليدين وفى قصة التابير
حتى قال عليه السلام انتم اعلم بامور دنياكم ولا حرج فيه فليتدبر
وليس قوله واما فى سائرها آه اشارة الى ان الاستدلال فى غير
الامور التبليغية مغاير للاستدلال فيها حتى يرد ان الحق ان الاستدلال
فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة آه . فان هذا الاستدلال يكفى فى جميع اخبار الرسول اذا اخبر
بها قصدا لا سهوا فتامل قال فلا ذا تصور آه . القائل هو المولى
صلاح الدين الرومي وحاصله انا لا نم كون العلم الحاصل بخبر الرسول
استدلاليا لانه لا يتوقف الا على تصور مخبره بانه رسول ولا حاجة
الى الاستدلال وترتيب هذا النظر والاستدلالي هو الذي يتوقف
على الاستدلال ويستفاد منه . وحاصل جوابه ان تصور المخبر كونه
رسولا فرع العلم بثبوت الرسالة لما قلنا من ان الاوصاف قبل
العلم بها اخباره فهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة
واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول . فيتوقف خبره فى كونه
صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة فانك قد عرفت ان
الخبر فى كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور
المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون العلم الحاصل به استدلاليا
اورد عليه ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل
بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر فى شرح المواقف
واجيب عنه بان المذكور فى شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة

يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية
وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضرورى عادى
وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضى ان يكون العلم
بالمدلول ضروريا . على ان ذلك نزاع فى كيفية دلالة المعجزة
على صدق الرسول هل هى عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة
من الدليل . فكيف يدل على كون العلم حاصلا بالضرورة فليفهم قوله
فيه ان الاستدلالي آه اشارة الى وجه كون الجواب غلطا لا
يقال ما ذكرته هو الاستدلالي العرفي . ولا يجب ان يكون المراد هنا
ذلك لانه يقال بل يجب ان يكون المراد ذلك . والا لا يلايم تفسير
الشارح الاستدلالي الحاصل بالاستدلال اي بالنظر فى الدليل
قال والكل غلط آه . اي وكل واحد من السؤال والجواب غلط اما
كون السؤال غلطا فقد بينه بقوله لان تصور المخبر لا يجعل صدق
الخبر بديهيا واما كون الجواب غلطا فلم يتعرض لبيانه لظهوره فان
عدم توقف التصور على الاستدلال بين لانه على ذلك التقدير يلزم
اكتساب التصور من التصديق وهو باطل على ما نقل عنه وقد مر
اشارة المحشى اليه وقيل فى وجه كونه غلطا ان كون توقف العلم
بصدق الخبر على الاستدلال بالواسطة ممنوع بل هو موقوف عليه
بلا واسطة لانه مع تصوران المخبر بهذا الخبر رسول وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة
اخرى اعنى كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون المخبر رسولا
صادقا فى دعوى الرسالة . ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم
بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين
اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق . وفيه ما
فيه قال نعم تصور الخبر آه . بيان لمنشأ الغلط وحاصله ان تصور
خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما
بلغه الرسول استدلالي يحتاج فى العلم بصدقه الى الاستدلال
واما تصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس
للرسول فيه مدخل سوى التبليغ . فذلك يجعل صدقه بديهيا
لا يحتاج فى العلم به الى الاستدلال . والقائل والمجيب لم يفرقا
بين التصورين فوقعا فيما وقعا فيه . قيل عليه ان تصور مخبر
هذا الخبر بالرسالة يكون فى المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان

ما بلغه الرسول فكما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايض بديهيا لان
الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه
الملاحظة هي منشاء البداهة على ما ذكره واجيب عنه بانه ان
اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا يستلزم
تصور الخبر بعنوان ما بلغه فممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة
مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر
باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه
فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعله صدق الخبر
بديهيا على التقدير الاول فليتامل قوله يمكن ان يكون مراد القائل
هذا ايض اه يعني ان لقائل ان يقول لا نم ان السوال غلط لجواز
ان يكون مراد القائل بقوله ان تصور المخبر بالرسالة يجعل صدق
خبره بديهيا ان تصور المخبر بالرسالة يجعل خبر ذلك المخبر من حيث
انه خبر بلغه ذلك المخبر من الله بديهيا لا انه يجعله من حيث ذاته
بديهيا فيكون ما ذكره ذلك القائل وما ذكره المحشي الفاضل بقوله
نعم متحدين في المآل الا ان هذا انما يتم لو كان الكلام في صدق خبر
الرسول من حيث انه خبر بلغه الرسول من الله وليس كذلك والا لصح
قول المص وهو يوجب العلم الاستدلالي بل الواجب ان يقول وهو
يوجب العلم الضروري كما قال في الخبر المتواتر وانما نشاء ذلك من
ان الذي هو قسم من اسباب العلم هو خبر الرسول فتوهم منه انه
خبر الرسول من حيث هو خبر بلغه الرسول لا من حيث ذاته فافهم فانه دقيق
ونظيره ثبوت اه اي ونظيره في كون الخبر بديهيا باعتبار واستدلاليا
باعتبار آخر ثبوت الحدوث للعالم فانه اذا لوحظ من حيث ذاته
مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له المقتضية لحدوثه واثبات
له الحدوث فقيل العالم حادث يكون نظريا محتاجا الى النظر واذا
لوحظ بوصف التغير وقيل العالم المتغير حادث يكون بديهيا مع
ان الحكم في الحالتين على ذات العالم الا انه قد اختلف الحال في البداهة
والكسبية باختلاف الملاحظتين وما قيل من ان قوله ومن حيث
عنوان المتغير بديهي مم اذ لا بد فيه من ملاحظة قولنا كل متغير
حادث ايض فيكون نظريا واستدلاليا لا بديهيا فمندفع بادنى
تامل بعناية ما قررناه نعم في كونه بديهيا نظر لانه انما يكون

كذلك

كذلك لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك اذ يحتاج
في اثباته الى ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه الا انه مناقشة
في المثال ولعله لهذا امر بالتامل قوله هذا المعنى يعم الثبات ودليل
لما مر من ان المتبادر منه عدم الاحتمال لا حالا ولا مآلا ولهذا
اخرجوا به عن تعريف العلم الاشياء الخمسة اعني الظن والشك و
الوهم والجهل المركب واعتقاد المقلد فلا حاجة الى ذكر الثبات بعد
ذكر اليقين بهذا المعنى ليخرج التقليد نعم قد قسم بعضهم التصديق
الى جازم وفسره بما لا يحتمل النقيض والى غير جازم وقسمه الى
الظن والشك والوهم وقسم الاول الى الجهل المركب والتقليد واليقين
فعلى هذا لا يتناول الثبات فلا يلغو ذكره بعده الا انه خلاف
ما ذهب اليه اكثر الفحول منهم الشارح المحقق حيث اخرجوا به
الاشياء الخمسة عن تعريف العلم كما عرفت فافهم قوله الاولى وجه
كون الذكر لغوا اه وذلك لان المتبادر من قوله هذا المعنى يعم
الثبات عمومه له عموم الكلي لجزئياته وليس المراد بالعموم ههنا
ذلك بل عموم الكل لاجزائه اذ الثبات ليس من افراد هذا المعنى
بل داخل فيه ولما كان المراد بالعموم ذلك اندفع ما يقال ان اليقين
بالتفسير الذي ذكره المحشي الفاضل ايض يشمل الثبات ضرورة وجود
الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يستلزم الغاء
الخاص اذ لا يدل عليه باحدى الدلالات الثلث وذلك لان
الثبات ليس بداخل في الجزم المطابق كما هو داخل في عدم احتمال
النقيض والكل يدل على جزئه قطعا ولعله لهذا امر بالتدبر قوله
اللهم الا ان يراد اه حاصله تعميم الاحتمال للاحتمال في نفس الامر
وعند العالم وتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال فبالاول
يخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه و
بالثاني خرج الظن وهو ظاهر فبقي فيه تقليد المصيب فانه وان كان
محتملا للنقيض الا انه في المآل لا في الحال وخرج بقوله والثبات
فلم يكن ذكره لغوا ويمكن ان يقال ايض ان ذكر الثبات تصريح بما علم
ضمنا للمبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل
به عن معرض التقليد قوله لما مر في تعريف العلم من ان المراد اه و
الا لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها في
انفسها فان عدم انقلاب جبل احد ذهبا معلوم لنا يقينا مع

احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا
يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى تقدير تسليم التعميم
لا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل
عليه هذا تقرير كلام القائل وفيه ان المستفاد من كلام ابن
الحاجب في المختصر ان معنى احتمال النقيض ليس التجويز العقلي حيث قال
ومعنى التجويز العقلي انه لو قدر بدله نقيضه لم يلزم منه محال
لنفسه لا انه محتمل وتحقيقه في الحواشي الشريفية فتدبر ونقول
على تقرير كلام القائل طاويا على غره قد تلخص منه ان منشأ بعد
التوجيه الذي اشار اليه المحشي الفاضل هو تعميم الاحتمال للتجويز
العقلي والامكان الذاتي وتخصيص الاول بالحال فظهر بعد ما
قيل منه انه ليس في هذا التوجيه من البعد شيء بل فيه من الحسن ما
فيه لان معنى اليقين في اللغة زوال الشك على ما في الصحاح و
هذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال
فهو المتبادر من العبارة فانا اذا قلنا هذا الادراك يقيني ذلك
الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع
النظر عن ثباته في المآل فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول
بتشكيك المشكك في المآل فتامل قوله فالاولى تفسير التغيير بما
فسر به المحشي الفاضل اعني الجزم المطابق فانه قد يكون ثابتا وقد
يكون غير ثابت فيكون ذكر الثبات في محزه قيل لان هذا التفسير
خلاف المتعارف فالاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض
عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في
المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل
يخالفه فيخرج التقليد لزواله بتشكيك المشكك والجهل لزواله
بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته الواقع كما مر في
تعريف العلم بقرينة ذكر الثبات بعد اليقين فافهم وقيل في تفسير
المحشي الفاضل بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو المطابق في
الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد ما هو المطابق
في الحال دون المآل يتوجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه
فجوابكم جوابنا واجيب باختيار الشق الاول من الترديد ومنع
لغوية ذكر الثبات فان من تدبر تفطن لان هذا السؤال ناش من
عدم التدبر لان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل ويز

بثابت وهذه العبارة السائلة يطلع على وجه النظر وقال فجوابكم جوابنا
قوله ان قوله يوجب الخ وحاصله ان الشارح حمل قول المص والعلم
الثابت الخ على ان المقصود منه هو الاشارة الى ان العلم الحاصل من خبر
الرسول هو علم بمعنى اليقين حيث اورد الفاء الدالة على ذلك فقال فهو
علم بمعنى الاعتقاد اه اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مضاهيا
للعلم الثابت بالضرورة في اليقين والثبات فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت واثبته بقوله والا لكان جهلا على تقدير عدم
المطابقة او ظنا على تقدير عدم الجزم فلا يكون مضاهيا للضروري
في اليقين او تقليدا على تقدير عدم الثبات فلا يكون مضاهيا له
في الثبات فظهر ان المقصود من قوله فهو علم اه حمل كلام المص على
ذلك فاتجه عليه انه على هذا التقدير يكون قوله والعلم الثابت اه
مستدركا لان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه اذ لا معنى
للعلم عندهم سوى الاعتقاد المذكور وما قيل في دفعه من ان العلم
في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعني صفة
يتجلى بها المذكور وهو شامل لليقينيات وغيرها كما مر فلا يكون
قوله يوجب العلم الاستدلالي مغنيا عن قوله والعلم الثابت اه ففيه
ان تعميم التعريف المذكور خلاف الاصطلاح كما مر من انه ينبغي ان
يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم
مقابل للظن وقال السيد السند قدس سره في شرح المواقف
والتجلي هو الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه ولو سلم ذلك
التعميم فلا يصح حمل العلم عليه ايض وانما يصح لو حمل العلم في قوله
واسبابا للعلم ثلثة ايض عليه وذلك باطل لانه لم يصح حينئذ حصر
الاسباب في الثلثة وايض يلزم التصريح في الحواس والخبر المتواتر و
العقل ايض بانه يوجب العلم بمعنى اليقين فتبصر قوله تامل لعله اشار
الى انه وان كان الظاهر من عبارة المحشي الفاضل ان يكون المشار اليه
بهذا الكلام قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد اه لكنه في الحقيقة
والمآل هو قول المص والعلم الثابت به اه وجعله اشارة الى قول
الشارح بان يحمل معنى الكلام على ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن
عن هذا التفسير بعيد جدا على ان ما ذكره في حيز الاعتراض يابى عن ذلك
كل الاباء فتفطن قوله وايض شان العلوم النظرية اه اي ويتجه ايض
على التوجيه الذي ذكره الشارح ان شان العلوم النظرية الحاصلة بالنظر

والاستدلالي علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ايضا فلا وجه لتخصيص ذلك العلم بالذكر. واجيب عنه بانه يمكن ان يكون وجه التخصيص هو الرد على من قال الدلايل النقلية لا تفيد اليقين. قوله اي في وجه التخصيص بالذكر اه تشعر ذلك بانه اذا حمل كلام المص على ذلك التوجيه لم يتوجه عليه الايراد بانه لا وجه للتخصيص فقط وانت خبير بانه لا يرد عليه ح اعتناء قوله يوجب العلم الاستدلالي عنه ايضا فالمص على الاول مضطر على ان الظاهر المتبادر من قوله فالاوجه اه ان يكون طعنا للشارح بان توجيهه ليس على ما ينبغي بل التوجيه الاقرب الى الصواب هو هذا التوجيه لانه جواب عما ورد على التوجيه الذي ذكره الشارح كما يشعره قول المحشي في وجه التخصيص فنصرة يقال ان هذا التوجيه مخالف لراي المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات كما سيجيء في بحث الايمان. لانا نقول رأي المص هو نفي التفاوت بينها بالزيادة والنقصان لا بالقوة والضعف للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي النبي عليه السلام وكفى شاهدا على ذلك قول الخليل صلوات الله على نبينا وعليه ولكن ليطمئن قلبي مع ما كان له من التصديق وتفصيله موكول الى المطولات قال المولى عصام الدين ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب. وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو علم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت بكمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام. وتعقب ذلك بانه بعيد من وجوه اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم ههنا عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير بهذا الموضع وتركه في قوله يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يصح ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله. واما خامسا فلانه لا فائدة ح في ذكر قوله والا لكان جهلا اه فليتامل قوله المقصود اه. اي فيلغو الاعتذار عن الاعتراض بالاعتناء. فافهم قوله كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك فيكونان متشابهين في قوة اليقين.

بخلاف العقليات الصرفة اي الحاصلة بمجرد النظر فان فيه شائبة الوهم لان الوهم لاستيلائه على جميع القوى يتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يخلو العلوم العقلية عن شائبة كدر الوهم. وما قيل من انه مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة اوضاع الالفاظ والى معرفة ان مقصود المتلفظ هل هو حقيقة او مجاز وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل فمندفع بان المراد بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية اليقين انها تفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انها بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها تفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجوه دلالتها قد يحصل في بعض المواضع على ما في شرح المواقف فليتامل قال الشارح فان قيل هذا انما يتم في المتواتر فقط حاصله ان ايجاب خبر الرسول العلم انما هو في المتواتر منه فلا يصح عده قسيما للخبر المتواتر وحاصل جوابه منع كونه منحصرا في المتواتر منه. بل الكلام فيما علم انه خبر الرسول سواء كان ذلك العلم حاصلا بسماع الخبر من فيه صلى الله عليه وسلم او بتواتر الاخبار عنه او بغير ذلك كالالهام والسماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث فان قيل فعلى هذا فما وجه قوله ان امكن يجاب عنه بان يقال كان الشارح اراد بما سمع من فيه صلى الله عليه وسلم ما سمع من فيه او ما في حكمه فيتبصر واعترض على الجواب بان ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر وما سمع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق ويجاب عنه بان تاثير التواتر انما هو في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه واما ان ما سمع من فيه صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق ففيه ان الخبر المتواتر كذلك لما قيل من انه لا خبر متواترا يفيد العلم لعامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد لقوم تواتر بالنسبة اليهم وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى قوله واما خبر الواحد اه كانه قيل فعلى هذا يلزم ان يكون خبر الواحد ايضا مفيدا للعلم فاجاب عنه بان عدم افادته له للشبهة في كونه خبر الرسول. وقد مر ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول وقوله فان

قيل اذا كان آه، سؤال نشأ من الجواب المذكور وهو ظاهر وحاصل
جوابه ان ههنا علمين علم بكونه خبر الرسول، وعلم بمضمونه وتاثير
التواتر او السماع انما هو في الاول فيكون هو ضروريا لا في
الثاني وكيف يكون ضروريا وهو يتوقف على الاستدلال بانه
خبر الرسول، ومن البين ان كون مقدمة من مقدمات الدليل
ضرورية لا يستلزم كون المدلول كذلك وبالجملة كون العلم
بكون الخبر خبر الرسول ضروريا لا يستلزم كون العلم بمضمونه ضروريا
ايضا فتامل، فان المقام به حقيق، ومن الله التوفيق قوله هو
ادراك الالفاظ وكونها خبر الرسول، قيل الاول ادراك تصوري
يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي للحس مدخل
فيه ايضا فافهم قوله قال ابن صلاح الدين آه هذا الكلام مسوق
لتصحيح النقل عمن هو اوثق من الشارح من طرف الخيالي رد النقل
وذلك لان ابن الصلاح كان له قدم راسخ في التفسير والحديث وتقدم
على اقرانه فيهما مع المشاركة لهم في فنون عديدة وله كتاب جليل
نافع في الحديث، وتوفي في الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر
سنة ثلاث واربعين وستمائة بدمشق، وكانت ولادته سنة
سبع وسبعين وخمسمائة بشرخان، وهي قرية من اعمال اربل
قريبة من شهرزور، فلا جرم انه اوثق من الشارح في الحديث
ومما يؤيد عدم كونه متواترا ايضا ما ذكر في الكافي ان هذا الحديث
مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وقد ذكر في شروح
الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر
لان الامة قد اجمعوا على قبوله والعمل بموجبه قوله لان ذلك طراء
عليه آه، وشرط المتواتر ان يبلغ رواته في الكثرة مبلغا يحيل
العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم ذلك فيكون اوله كآخره
ووسطه كطرفيه على ما بين في محله قال الشارح فان قيل الخبر
الصادق آه، حاصله منع دعوى الانحصار المستند الى الاستقراء
باثبات الاخبار الصادقة المفيدة للعلم غير ما ذكره من الخبر المتواتر
وخبر الرسول الآن في افادة الخبر بقدوم زيد عند شارع ومن
اليقين نظرا الى جواز ان يكون الشارع مخبرا كاذبا على ما قيل فافهم
وحاصل الجواب اثبات تلك الدعوى بارجاع جميع الاخبار الصادقة
المفيدة لليقين اليهما تجوزا كما سيجيء من المحشي الفاضل قوله خبر يكون

سببا للعلم لعامة الخلق في تحقق خبر مفيد للعلم لعامة الخلق قوله
وقد قيل لا خبر متواترا يفيد العلم لعامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد
العلم لقوم تواتر بالنسبة اليهم الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا
لعامة الخلق ان نوعه مفيد لعامة الخلق لا شخصه فان شخصه
انما يفيد العلم لقوم وصل اليهم فتدبر قوله انما قطع النظر عنها آه يعني
انما قطع النظر عن القراين في كون الخبر الصادق مفيدا للعلم ولم
يقطع النظر عن الدلايل حتى خرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول
داخلا في الخبر الصادق المفيد للعلم مع كون كل منهما امرا خارجا
عن الخبر موجبا لصدقه اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا
للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فليس الخبر في
نفسه سببا للعلم مفيدا له، بل السبب المؤثر في العلوم كلها
هو الله تعالى والسبب الظاهري هو العقل والخبر طريق له كما مر
والخبر الذي مع الدليل كخبر الرسول مثلا له مدخل في تلك الاستفادة
فلم يعتبر قطع النظر عن الدلايل لئلا يخرج منه ذلك بخلاف
الخبر المقرون، فانه لا دخل له في تلك الاستفادة فاعتبر قطع
النظر عن القرائن لئلا يدخل فيه، وبهذا التقرير اندفع ما قيل
ان هذا الوجه انما يكون وجها لعد الخبر الصادق من اسباب العلم
لا لاعتبار الدلائل في الخبر الصادق دون القرائن والكلام فيه
فافهم قال والخبر المقرون ليس كذلك، يرد عليه ان الخبر المتواتر قد يكون
مقرونا بالقرينة مع انه قد يستفاد منه ذلك فكيف يصح قوله
والخبر المقرون ليس كذلك الا انه يقال مراده ان معظم الاستفادة
من المقرون الذي لا يفيد بدون القرينة، والمتواتر المقرون
ليس كذلك لانه مع قطع النظر عن القرينة مفيد ايضا قال وقد
يوجه آه والموجه هو صلاح الدين الرومي، وحاصل توجيهه
ان القرائن تنفك عن الخبر كما اذا اشارع القوم الى دار زيد وهم
يخبرون احدا بقدومه، بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر
بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فان صورة الدليل لا تتحقق بدونه
لكونه موضوعا لصغراه مثلا يقال هذا الخبر خبر من ثبت رسالته
بالمعجزة، وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع، فما لم يسمع الخبر
لم يتحقق الصغرى، والحاصل ان القرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة
الى جميع الاوقات والاذهان فلذلك قطع النظر عنها ولم يعد الخبر

المقرون من اسباب العلم بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه فى
جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فلم يقطع النظر عنها وعد
الخبر مع الدليل من اسباب العلم قال وليس بذلك نقل عنه لان القوم
صرحوا بان المتواترات قد تتفاوت مع الناقلين قلة وكثرة بحسب
خصوصيات وقرائن انتهى تشعر ذلك المنقول بان المحشى الفاضل
حمل كلام الموجه على ان القرائن لما انفكت عن الخبر فى بعض الاوقات
لم يعتبروها مطلقا وقالوا الخبر المقرون بالقرينة اى خبر كان ليس
من اسباب العلم واما الدلائل فلما لم تنفك عن الخبر قطعا اعتبروها
فى كون الخبر الصادق مفيدا للعلم وذلك لان الظاهر منه هو النقض
لعدم اعتبارهم بالقرينة على ذلك التوجيه بانهم صرحوا بتفاوت الاخبار
المتواترة بالقرائن فلو لم يعتبر القرائن لخرج بعض المتواترات عن كونه
سببا للعلم واللازم باطل فعلم ان عدهم الخبر مع الدليل من اسباب
العلم دون الخبر المقرون بقطع النظر عن القرينة دون الدليل
ليس لانفكاك القرينة عن الخبر دون الدليل ولا يذهب عليك ان
كلام الموجه ليس بنص فى ان القرائن لما انفكت فى بعض الاوقات
عن الخبر لم يعتبروها مطلقا بل يمكن ان يحمل على انه لما انفكت عن الخبر
احيانا لم يعتبروها فى عد المقرون بها من اسباب العلم بمعنى انهم لم
يجعلوا القرينة سببا لعد المقرون بها من اسباب العلم لا انهم لم يجعلوا
المقرون بها من اسباب العلم اصلا حتى يلزم خروج المتواتر المقرون
من الخبر الصادق المفيد للعلم نعم يرد على ذلك التوجيه ان المراد
بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل
تخلفه عنها كما يشهد بذلك قول الشارح مع قطع النظر عن القرائن
المفيدة لليقين بدلالة العقل ومثل تلك القرائن لا تنفك عن
الخبر كما لا ينفك الدليل عنه على ما قيل فافهم وما قيل فى تزييف
التوجيه المذكور من انه انما يتم اذا كان افادة الخبر المتواتر للعلم
بطريق الاستدلال وليس كذلك فانه يوجب العلم الضرورى
كما مر فمندفع بما ذكرناه فى تقرير التوجيه المذكور فتذكر وتدبر
قال الشارح فحكمه حكم خبر الرسول لكونه معلوما به قيل عليه
انه لا فرق بينه وبين خبر الرسول المعلوم بالتواتر او بالمشاهدة
فينبغى ان يجعل تحت المتواتر او المحسوس واجيب عنه بانه لا يصح جعل
سببا لعلم الاستدلالى راجعا الى سببا لعلم الضرورى فانه

يمتنع الحكم عليه بانه يوجب العلم الضرورى وخبر الله وخبر الملك
سببا العلم الاستدلالى كما ان خبر الرسول كذلك فيصح جعلهما
تحت خبر الرسول مسامحة والحكم بانه يوجب العلم الاستدلالى
وفيه ما فيه قيل والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبر الله
وخبر الملك لان كل ما اخبر به الرسول من امر الدين هو ما اخبره الله
به اما بلا واسطة او بواسطة الملك فتامل قال لانه كذلك فى كونه
خبر قوم الخ اى لا فرق بينهما الا ان كون المتواتر خبر قوم كذلك ثابت
ببديهة العقل من غير نظر واستدلال وكون خبر الاجماع كذلك
ثابت بطريق النظر والاستدلال بان يقال هذا خبر اهل الاجماع
وكل خبر كذلك فهو ثابت ومضمونه واقع لقوله عليه الصلوة والسلام
لا تجتمع امتى على الضلالة ولقول الله عز وجل ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الاية و
فيه ان خبر اهل الاجماع اذا كان استدلاليا فكيف يصح جعله
تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضرورى ويمكن ان
يقال ان ذلك الحكم ايضا مبنى على المسامحة بان يراد بالعلم الضرورى
هو وما فى حكمه فافهم قال وحاصل الجواب مبنى على المسامحة لا على
التحقيق بان يراد بخبر الرسول خبره وما فى حكمه وبالخبر المتواتر هو و
ما فى حكمه بطريق عموم المجاز او الجمع بين الحقيقة والمجاز والا فعلى
التحقيق يكون الاقسام خمسة وربما يستفاد من هذا القول الاشارة
الى ان الجواب عن هذا السؤال يكون مبنيا على المسامحة بارجاع
الاقسام الثلثة الى القسمين سواء بين كيفية رجوعه على ما قرره
الشارح او على ان خبر اهل الاجماع خبر الرسول بعينه الا انه علم من
طريق الاجماع فيرجع الى خبر الرسول على ما حققه المولى عصام الدين
وهو قريب مما ذكره المولى القسطلانى كما لا يخفى على من نظر فيه قال
الشارح وقد يجاب بانه لا يفيد الخ وحاصل هذا الجواب اخراجه عن
المقسم وما ذكره الشارح من النقض بخبر الرسول فدفعه بعض الفضلاء
بالفرق بينهما بان خبر الرسول يقترن به الدليل والاجماع ليس كذلك
فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع اهل الاجماع
فتدبر واجيب على طريقة هذا الجواب ايضا بان الاجماع لا يفيد بالنسبة
الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفية
افادته والعامة يقلدونهم فى ذلك وفيه شئ يظهر بالتامل فافهم

ايض بان الاجماع انما يفيد العلم ان لو كان دليله وهو قوله صلى
الله عليه وسلم لا تجتمع امتى على الضلالة متواترا، وفيه ان دليله
ليس مقصورا عليه، بل الاية الكريمة المذكورة فيما سبق دليله
ايض فتامل قال الشارح وهو قوة للنفس الخ، قالوا ان للنفس
فى الادراك اربع مراتب، المرتبة الاولى استعداد العقل و
هو عند كون ادراكات النفس بالقوة كما يكون لنفس الاطفال
ويسمى عقلا هيولانيا، المرتبة الثانية ان يحصل للنفس البديهيات
والعلوم الاولية بواسطة استعمال الحواس فى الجزئيات والتنبه
منها لمشاركات ومباينات وتتهيأ لاكتساب النظريات ويسمى
العقل بالملكة التى هى مناط التكليف والدليل على كونه مناط التكليف
مذكور فى المطولات، المرتبة الثالثة ان يحصل للنفس النظريات
بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء من غير تجشم كسب جديد
ويسمى عقلا بالفعل، المرتبة الرابعة ان تستحضر النفس النظريات و
تلتفت اليها بحيث لا تغفل عنها ويسمى عقلا بالفعل العقل المستفاد
وقال الشيخ فى كتاب المبدا والمعاد ان العقل بالفعل والعقل
المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله
للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد
والتفصيل فى هذا المبحث موكول الى المفصلات، اذا عرفت هذا
فالمراد بالعقل هنا هو العقل الذى هو مناط التكاليف الشرعية
واختلف فى تفسيره فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى هو العلم ببعض
الضروريات التى سميناه ذلك العلم العقل بالملكة، وقال القاضى
الباقلانى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
ومجارى العادات، ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى
وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل الذى هو مناط
التكاليف الشرعية العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه
فى البديهيات بناء على اصلهم، ولما كان حجة الشيخ فيما ذهب اليه
غير تامة على ما صرح به الشارح فى شرح المقاصد، والسيد السند
قدس سره فى شرح المواقف اعرض عن تفسيره واختار التفسير بانه قوة
للنفس الخ، واشار الى رجحانه بقوله وهو المعنى بقولهم غريزة، وفى
شرح المقاصد حيث قال والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند
العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها قوة

بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة، وما قال بعض علماء الاصول
انه نور يضىء به طريق يبتدا به من حيث ينتهى اليه درك الحواس
اى قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها يتمكن من سلوك
طريق اكتساب النظريات وهو الذى يسميه الحكماء العقل بالملكة
انتهى وقد عرفت ما هو المراد بالقوة فى مبحث الحواس وذكر الادراكات
بعد العلوم اشارة الى ان المراد بالعلوم ما يشمل الظن والجهل و
التقليد والاحساسات لا ما يختص باليقينيات فان العقل
كما يستعد به للادراكات اليقينية كذلك به يستعد لغيرها
ولا انتقاض لهذا التعريف بالحواس لانها ليست قوة توجب د
استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل هى قوة توجب استعداد
الاحساسات، ولا يبعد ان يراد ايض قوة لا استعداد ادراك
بدونها كما يشعر به الحصر المتبادر من تقديم الظرف على قوله يستعد
واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد على
بدون العقل على ما قيل فافهم قوله ليس آلة غير المدرك يعنى ان العقل
هو المدرك قوله اذ المفهوم منه الخ، اى من تعريف العقل فانه يدل
على انه آلة غير المدرك حيث قال قوة للنفس بها تستعد الخ فانه
صريح فى ان المدرك هو النفس وان العقل واسطة فى ادراكها
مغايرة لها فان قوة الشىء ليس عنه، ولا يخفى عليك ما فيه فان قوة
الشىء لا يجب ان تغايره بالذات كما سبق تحقيقه فليكن العقل
قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات فلا منافاة
بين السابق واللاحق ولا حاجة الى ما اجاب به المحشى الفاضل
فتصور قوله ومحصل الجواب عنه بمنع الالية الخ، ومحصل الجواب
منع المنافاة مستندا بان وصف الشىء لا يسمى آلة له اذ لا
يقال فى العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل الالة
انما تطلق على الامر الذى هو مغاير للفاعل وواسطة فى وصول
اثره الى منفعله، وما قيل من ان اطلاق الالة على العقل بمعنى
القوة شايع فى عباراتهم كما وقع فى الكشف الكبير فى بحث
الاهلية مرارا كثيرة فى بحث الاهلية، وان نحو يكون ذكر غير المدرك
فى وجه الحصر مستدركا اذ يكفى ان يقال ان كان السبب
خارجا فهو الخبر، والا فان كان آلة فهو الحس وان لم يكن آلة فهو
العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفى كونه غير

المدرك بان يكون النفي متوجها الى القيد فكلام على السند فتامل
قوله وكذا بمنع الغيرية. وكذا بمنع المنافاة مستندا بانه يجوز
ان يكون المراد بالغير هو الغير المصطلح اعني ما يمكن انفكاكه عن
الاخر في الوجود والمعنى وان لم يكن الة يمكن انفكاكه في الوجود عن
المدرك فهو العقل ونفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي
كونه قوة ووصفا للنفس فان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا
المعنى كما انه ليس عينه في عبارة المحشي قوله بمنع الالية وكذا
بمنع الغيرية نوع قصور فتفطن قوله لما فيه من التعدي عن الفهم
فان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا
في المفهوم. وايضا هذا الحمل غير صحيح لان نفي الغيرية بهذا المعنى
انما هو في الصفات القديمة دون المحدثة فان الصفات المحدثة
مغايرة لموصوفها بهذا المعنى ايضا لانه يمكن وجود احدهما مع
عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء و
العقل مع النفس كذلك. ولعله لهذا امر بالتامل قوله يلزم ان
لا يكون الحواس ايضا الة غير المدرك لانه يمكن انفكاك الحواس
في الوجود عن المدرك ايضا. ويمكن ان يقال في وجه التامل
انه ان اريد من الحواس كلها فمسلم ما ذكر واما اذا اريد بعضها
فلا اذ يجوز ان ينفك بعض الحواس في الوجود عن المدرك كما
في الاعمى والاصم نعم يمكن عقلا ان يكون شخص فاقد الحواس
كلها الالات ووجوده في الخارج غير معلوم فافهم قال الشارح
وهو المعني بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات اه اي صفة
جبلية يترتب عليها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية
عند سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في
حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الالات
وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية
لدهشة وردت عليه فالعلم قد ينفك عن العقل ويعني بقوله
وهو المعني بقولهم ان مآل التعريفين واحد. وهذا يخالف ما
في التلويح ان العقل يطلق عند الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها
قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها
الغريزة التي يترتب عليها العلم بالضروريات. ويمكن ان يقال المقصود
ان المعني بالعقل في كلا التعريفين واحد. وان كان المفهومان

مخالفين لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند
الحكيم. وعند اهل الشرع امر فطري يتبعها العلم بالضروريات من
غير تاثير منه بل على مقتضى جري عادة الله تعالى. ثم اتحاد هما مبني
على ان يراد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة كما لا يخفى على من يتتبع
قال الشارح وقيل جوهر يدرك بها الغائبات اه. والمراد بالغائبات
ما يقابل المحسوسات وبالوسائط ما يقابل المشاهدة ويعم الوسائط
الادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات وبالمشاهدة
اعمال الحواس لادراكها على ما وهم اذ ليس ادراك الحواس سبب ادراك
المحسوس قوله يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها اذ هو
الذي يدرك الغائبات والمحسوسات جميعها اما العقل المغاير للنفس
فلا يدرك به الا الغائبات اذا ادراك المحسوسات بالحواس لا
بالعقل لان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها
العقل قوله وهي والقوة العاقلة اه الصواب ان يقال وهو والعقل
اذ القوة من قبيل الاعراض لا من قبيل الجواهر وايضا الكلام في ان
لفظي النفس والعقل يطلقان على مفهوم واحد او على مفهومين
متغايرين فتدبر قوله لكن قوله يدرك به اه. ويمكن ان يجاب عنه
بالتغاير الاعتباري كما مر مرارا. وقد اجيب ايضا بجعل يدرك على
صيغة المعلوم وجعل الباء زائدة من قبيل وكفى بالله وكيلا او
بجعله مسندا الى الغائبات وجعل الادراك بمعنى الانكشاف
والباء بمعنى اللام فيكون المعنى جوهر ينكشف له الغائبات اه
فتامل قال والعرف واللغة على مغايرتهما اه. فيه هذا انما يتم
ان لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة
اما لو كان قائلا بها وكان مقصوده من هذا التعريف انه يطلق
العقل على النفس ايضا كما يطلق على القوة كما يدل عليه قوله عليه السلام
اول ما خلق الله العقل. وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق
الخلق في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر
فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب
فلا. فالاولى ان يقال انما ضعفه الشارح بقوله قيل اشارة الى
انه بهذا المعنى غير مراد هاهنا لانه ليس سببا للعلم هذا فليتامل و
يمكن ان يكون وجه التضعيف ان كون العقل جوهرا خفي. وانما الواضح
انه قوة العلم جوهرا كان او عرضا قال عدم تقييده بالضروري

او الاستدلالى اهـ او نحوهما كان يقول سبب للعلم الاكتسابي
الغير الاستدلالى حاصله ان عدم تقييده مع كونه محلى بلام الاستغراق
بقرينة ان المصنف من القائلين بسببية العقل لجميع انواع العلم و
قد قيده في قسمي الخبر اشارة الى العموم لان عدم التقييد مطلقا
يفيد العموم حتى يرد ما قيل ان عدم تقييده بالضروري ونحوه يشير
الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد و
معنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول
دون الثاني، ولا حاجة الى ان يقال ان عدم تقييده بالضروري
ونحوه اشارة الى العموم في هذا المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا
مرجح فتبصر قال فيه رد لفرق من المخالفين يعني ان تخصيص الشارح
السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق، الاولى منهم
هم المنكرون لافادته مطلقا، والثانية هم المنكرون لافادته في
الحسيات فقط، والثالثة هم المنكرون لافادته في البديهيات فقط
والرابعة هم المنكرون لافادته في جميع النظريات بل فيما سوى المحسوسات
وهم السمنية، والخامسة هم المنكرون لافادته في الالهيات دون
الهندسيات والعدديات وهم المهندسون، قالوا انه يفيد العلم فيهما لانهما
علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات
فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ
بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله ونقل ذلك عن
ارسطو وبطليموس، والسادسة هم المنكرون لافادته في معرفته سبحانه
تعالى وهم الملاحدة، ولكل من تلك الفرق شبه واجوبة ذكرت في
المطولات، والحاصل ان في عدم تقييده العلم بالضروري ونحوه
ردا لهم فلا وجه لتخصيص الرد بالسمنية وبعض الفلاسفة قال الشارح
صرح بذلك اهـ يعني ان هذا الحكم قد علم ضمنا حيث عد العقل من
اسباب العلم الا انه لم يكتف به، بل صرح بذلك لمزيد اهتمام بشأنه
وبيانه لوجود المخالفين، فيكون فيه اشارة الى انه لا يرد به انكار السمنية العلم
بالنظريات وانكار بعض الفلاسفة لبعضها الا انه لم يصرح بتلك الافادة
والجواب ما سبق من المحشي الفاضل من ان عدم تقييد العقل بالضروري
ونحوه اشارة الى العموم، ويمكن ان يجعل قوله ايضا ناظرا الى قسمي الخبر
اي العقل سبب كقسمي الخبر يعني انه سبب لنوعي العلم كقسمي الخبر بقرينة
الاشارة المذكورة ويمكن ايضا ان ينوي قصد العموم من التقسيم

الاتى

الاتى، بقي شيء هو انه يتجه على ذلك ان هذا الحكم لا يكون حينئذ
تصريحا بما علم ضمنا بل تاسيسا كيف ولم يعلم سابقا ان العقل
يفيد العلم باقسامه، ولذا قيل الاوجه ان مراد الشارح انه صرح
بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه، لا للرد على المخالفين
بل لازالة الخفاء والتردد الناشي من الخلاف فتامل قوله يعني
لو كان دليل السمنية اهـ، لا يخفى ما في هذا التقرير، والاولى ان
يقال لو كان دليل السمنية يلزم ان لا يكون مثبتا لدعواهم اذ دعواهم
عام يشمل جميع النظريات من الالهيات والهندسيات والعدديات
والدليل مختص بما عدا الهندسيات والعدديات اذ لا كثرة
اختلاف فيهما لكونهما علوما متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط بل هو
دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف هذا قيل واما دليل السمنية
فهو ما ذكره بقوله فان قيل اهـ فذكر دليل بعض الفلاسفة مع تاخره
في الذكر لان ابطال مذهبهم اهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة
لكثير من الاحكام البديهية اغنت عن ابطال مذهبهم بالجواب عن شبهتهم
وانما تعرض لها فيما بعد تنبيها لمن لم يتفطن لذلك هذا، والظاهر من تقرير
صاحب المواقف كونه دليلا للسمنية ولبعض الفلاسفة جميعا فافهم
ومن الفضلاء من جعله دليلا للفريقين تصرفا عنه بان كثرة الاختلاف
في بعض الالهيات لو دفع الامان عن جميع الالهيات لدفع كثرة الاختلاف
في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات، فانه اذا تحقق تخلف
العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته
اصلا، ولا يخفى ما فيه من التكلف، ويمكن ان يقال جعله دليلا
لبعض الفلاسفة على تقدير كون قوله وتناقض الآراء معطوفا على
الاختلاف، واما اذا عطف على الكثرة فيحتمل ان يكون دليلا للفريقين
وان يكون دليلا لبعض الفلاسفة فقط، وان يكون الاول للفلاسفة
والثاني للاول، وان يكون الاول للاول، والثاني للثاني ولا يشتبه
ان الاحتمال الرابع مجرد احتمال لا يصح في المقام واما الاحتمالات
الاخر فيمكن التزامها في هذا المقام، اما الاحتمال الاول فبالنسبة
الى بعض الفلاسفة فظاهر واما بالنسبة الى السمنية فيصرف كثرة
الاختلاف الى الالهيات فقط، وتناقض الآراء اليها والى ما عداها
اذ ما من علم من العلوم الا وفيه تناقض الآراء ولو في مسئلة واحدة
واما الاحتمال الثاني فظ، واما الاحتمال الثالث فقد ظهر هو ايضا

فمع هذه الاحتمالات لا يليق بشان المحشي الفاضل التخصيص على انه لبعض
الفلاسفة فقط لا السمنية وحمل جعله دليلا للفريقين على التوهم
مع ان الظاهر من سوق كلام الشارح هو كونه دليلا للفريقين هذا
اقول نعم الا ان مراد الشارح جعله دليلا لبعض الفلاسفة فتدبر
قال وتناقض الاراء اى تناقض نتايج اراء شخص واحد والا لم يصح
جعله مقابلا للاختلاف كما يقتضيه العطف. قيل الحكم بتناقض
نتايج الاراء يوجب الاعتراف بافادة النظر اذ الحكم بالتناقض يفيد
كون احدى النتيجتين حقا والا لارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة
النافية للافادة الافادة وتكون متكلفة لدفعها. واجيب عنه
بانه لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون نفاده حقا افادته
العلم. فان مزاحمة جواز حقية النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر
هذا ثم شبههم لا تتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تنافي الاراء
فذكر التناقض لا لخصوصه وذكره لكونه اقوى قال الشارح والجواب
اه اى الجواب عن شبهة بعض الفلاسفة ومحصله منع الملازمة
المقدرة كانهم قالوا لو كان النظر مفيدا للعلم في الالهيات لما كثر فيها
الاختلاف ولما وقع تناقض الاراء لكن اللازم منتف فالملزوم
مثله فمنع الملازمة بان كثرة الاختلاف وتناقض الاراء لا يستلزم
كون النظر مطلقا غير مفيد للعلم لم لا يجوز ان ذلك لفساد النظر
وقوله على ان ما ذكرتم اه محصله نقض اجمالي كانه قال دليلكم
بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم الفساد وهو لزوم التناقض
وهذا تفضل من الشارح وقد اخذه مما ذكر في ابطال دليل افادة
النظر من انه اثبات النظر بالنظر واعترض على هذا الجواب بانه فرق
بين ما يفيده النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري
لانه ما لاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فليتامل
قوله لما كان قولهم النظر الصحيح اه وحاصله ان لقائل ان يقول
ان مدعاكم ليس من النظر الالهيات حتى يناقض دليلكم مدعاكم فلزم
اثبات كونه من ذلك فاثبته بقوله لان هذا نشبة اه وحاصله
ان الحكم بان النظر لا يفيد العلم في الالهيات في الحقيقة حكم من الاحكام
الالهية لرجوعه الى ان ذات الله تعالى وصفاته لا تعلم بالنظر فكذا
النظرية بانه لو كان ذات الله تعالى وصفاته معلومة بالنظر
لما كثر الاختلاف ولما وقع تناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف

فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان
النظر مفيدا للعلم في الالهيات فيتناقض. والفرق بين الاحكام
الايجابية والسلبية في افادة النظر تحكم ظاهر الا ان الاحتياج
الى ما ذكره المحشي الفاضل على تقدير ان يكون ذلك دليلا لبعض
الفلاسفة فقط واما اذا كان دليلا للسمنية وبعض الفلاسفة
جميعا بناء على ما ذكر من الاحتمالات فامر التناقض بين لا سترة فيه
فتفطن قال انما ينفي العلم لا الظن على ما نقله الشارح في شرح المقاصد
عن الامام حيث قال قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما
النزاع في افادة اليقين وكذا نقله السيد السند عنه ايضا حيث
قال في شرح المواقف واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها
عند الكل وقوله ولعلهم يدعون اه اى يجوز ان قالوا ان نظر العقل
لا يفيد اليقين في الالهيات ويفيد الظن فيها وما لزم من استدلالهم
هو الحكم بان النظر يفيد الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بانه
لا يفيد اليقين فيها حتى يلزم التناقض هذا ولعل الشارح رحمه
الله ايضا لم يقصد الزامهم بالحجة القطعية بل يجوز ان يكون مقصوده
رد كلامهم بكلام ظني بعد ما رده بكلام قطعي فلا يقدح ذلك الا
فيما ذكره الشارح فافهم قال الشارح فان زعموا اه حاصله انهم ان
اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وقالوا نحن نعترف بان هذه
الاستدلال لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على عدم
الافادة معارضة للفاسد بالفاسد ومقابلة الفاسد بالفاسد
من وجوه النظر ومحصل جوابه انه ان افاد ما ذكرتم من الوجوه لزم
كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب فلا يكون فاسدا وان لم
يفده كان لغوا وبقي كلامنا سالما عن المعارضة وهذا تقرير الجواب
على وفق كلام الشارح في شرح المقاصد وكان بك وانت خبير بانه
لا حاجة لهم الى التمسك بهذا الزعم ولا الى الجواب عنه فانك قد عرفت
ان لهم ان يقولوا انا لا ننكر افادة النظر مطلقا بل انما ننكر افادته
اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لا على وجه
اليقين بل على وجه الظن قال ورد عليه ان افادة الالزام اه وحاصله
ان لهم ان يقولوا انا نختار الشق الاول ونقول انه يفيد الالزام
ونمنع عدم كونه فاسدا لان الالزام يجوز ان يجتمع مع الفساد
والحجج الالزامية التي هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم

في المكتب والقول بعدم افادتها الالزام لفساده في نفسه عند
يحتج بها الزاما للخصم قول بلا دليل لا اعتداد به فتامل قوله هذا انما
ينفي العلم اه هذا اشارة الى ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح
المواقف فان هذه الشبهة انما تدل على امتناع بكون النظر مفيدا
للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع
العلم به هذا وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم مدعى المنكرين
لافادة النظر فانها لو دلت فانما تدل على امتناع العلم بان النظر
يفيد العلم لا على عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى هو الثاني لا
الاول وقوله لكن القائل بنفيها اه اشارة الى ما ذكره قدس سره
ايضا في الجواب عن ذلك السؤال وهو قوله قدس سره المدعى عندنا
هو ان هذه القضية معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على
العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك بانتفاء
صدقها او بانتفاء العلم به هذا وحاصله ان من قال بالافادة يدعي
العلم بها ايضا لان مقصوده وهو الاستدلال يترتب على العلم بها
فانه اذا لم نعلم بها لم نشتغل بالنظر والاستدلال والمنكر يدعي
ان كون النظر مفيدا غير معلوم وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء
نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فلما افادت الشبهة المذكورة
انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر والحاصل انا لا نسلم ان المنكر نفى نفس
الافادة بل نفى العلم بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم
العلم بها ويمكن ان يكون ما ذكره المحشي الفاضل توجيها غير ما
ذكره السيد السند قدس سره وتقرير المحشي مولانا احمد كما فيه
بحث فلا نشتغل به قوله وههنا توجيه اخر اه لعل هذا التوجيه
هو ما نقلناه عن السيد السند قدس سره على تقدير حمل كلامه
على ما نقلناه عنه قدس سره ومما ينبغي ان ينبه عليه ان هذه الشبهة
على تقدير تمامها مبنية على الظن لا العلم والا لزم ثبوت نقيض مدعى
صاحب هذه الشبهة وهو المنكر لافادة النظر فتصور قوله فاذا نفي العلم
بها يبطل دعويها فان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فقد دلت
الشبهة على انتفاء نفس الافادة فتمت على زعمهم قوله وهذا معارضة في
مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة لا دعوى نفسها
قوله وفيه ان الاليق اه والمدعى الاول هو كون النظر مفيدا للعلم
والثاني هو العلم بتلك الافادة وموجب الشبهة الاولى هو المدعى الاول

وموجب

وموجب الشبهة الثانية هو المدعى الثاني فليتامل قوله وقد يقال في
منع لزوم اثبات النظر بالنظر معنى اثبات الحكم اه فمعنى اثبات افادة
النظر بالنظر استفادة العلم بها منه بان نعلم المقدمات مرتبة
فنعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم
بافادته فاللازم استفادة العلم بالافادة من نفس الافادة
فليس فيه الدور ولا حاصله وانما يلزم ذلك ان لو كان اللازم
استفادة العلم بالافادة من العلم بالافادة الا انه لم كما عرفت
الا ترى انا نحصل كثيرا من الاحكام والنتائج بالانظار الصحيحة مع
الغفول عن كونها مفيدة للعلم وذلك لان النظر المفيد للحكم من
الاحكام ماخوذ على وجه الالية لا يمكن ان يلتفت الى حاله
نعم اذا استانفنا النظر متعرفا لذلك وجدنا من جملة علمنا انها
معلومة عند ذلك وبالجملة الموقوف هو التصديق والموقوف عليه
هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة
اللازمة بمعنى انها تتصور فتتصور وان لم نعلم الاختصاص وحاصل
تزييفه اثبات ان اللازم هو استفادة العلم بافادة النظر
من العلم بافادة النظر لا من نفس الافادة فيعود المحذور المذكور
وبيان ذلك ان النتيجة لازم للدليل والعلم باللازم انما يحصل
من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم الا ترى ان الشيخ قد بسط
في الانتاج المتفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
ليتحقق العلم بكيفية افادته حتى قال الامام حجة الاسلام ان
هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل اذ بدونه ربما
يذهل عن النتيجة مع حضور المقدمتين كما اذا راى بغلة منتفخة
البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر
وما ذكر من انا نحصل كثيرا من الاحكام بانظار صحيحة مع الذهول
عن كونها مفيدة للعلم لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم
العلم بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها
لتلك الاحكام واما قياسها على التعريف بالخاصة فقياس مع
الفارق فان اللزوم متحقق بين التصورين نعم لو كان التصديق
بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال هذا
محصل ما ذكره الشارح المحقق في شرح المقاصد فافهم قوله وفيه
نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة اه قد تكفل بدفعه ما قررناه

من محصل كلام الشارح المحقق فقطن له ان كنت من الرجال وقد
قال الامام في نهاية العقول في اثبات كون النظر مفيد للعلم
ان من عرف حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة
كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول
العلم بالمقدمات المرتبة والثاني العلم بصحة ترتيبها والثالث
العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها
والرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمة كان صحيحا ولا
شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل ان من حصلت له هذه
العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا
محصول كلامه وحاصل مرامه وارتضاه السيد السند قدس
سره فظهر من هذا ضعف ما قاله المحشي مولانا قول احمد فتبصر
قوله انما هو العلم بالمقدمات الخ فان العلم باللزوم هو مفاد
الشرطية والعلم بتحقق الملزوم مفاد وضع المقدم فتذكر ما
تقدم قال اي الذي هو حاصل الدور تريد ان ليس المراد من الدور
ههنا معناه الحقيقي الذي هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم
وجود شيئين يتوقف احدهما على الآخر ههنا بل المراد لازمه
الذي هو توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة
النظر على افادته وكثيرا ما يطلق الدور ويراد به ذلك وان
لم يكن ذلك دورا حقيقيا ذهب سيد القوم الى كونه تناقضا
حيث قال في شرح المواقف عند قول المص واما الثاني فلانه
اثبات للنظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد
العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه
كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما وتلخيصه انه من حيث
هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب للطالب ومن
حيث انه له الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال فتامل
قوله قال بعض المدققين الخ اقول لما كان فيه خفاء تكلم بعض من
لم يلتفت اليه وحمل الدور على المعنى المجازي وما قيل
معنى قوله وانه دور يستلزم الدور الحقيقي وذلك لان العلم
بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر الجزئي موقوف على
العلم بافادته والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على
العلم بافادته بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع

مستفاد

مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان
يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة
الى الدور على معناه المجازي عند التحقيق بما قيل من انا لا نم ان العلم
بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم
بالفرع مستفادا من الاصل بجعله كبرى للصغرى السهلة
الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف
فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه
لجواز ان يحصل بوجه آخر فالظاهر ما ذهب اليه المحشي الفاضل
من حمله على المعنى المجازي فليتامل قال الشارح قلنا الضروري
قد يقع الخ يعني انا نختار الشق الاول من الترديد ولا نم امتناع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها كيف
وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك
الاختلاف منهم ههنا انما يكون لعناد منهم ومجرد مخالفة لا عن شبهة
عنت لهم في ذلك او الخفاء في تصورات الاطراف وعسر تجريدها
عن العوارض واللواحق المانعة عن ظهور الحكم فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء وذلك ظاهر واستعلم من
الآثار فان آثار العقل وهو الاستدلال لتعلم العلوم وانواع
الصناعات والحرف متفاوتة في افراد الناس جدا وشهادة من الآثار
مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام
في حق النساء هن ناقصات عقل ودين ولذلك جعل شهادة
امراتين بمنزلة شهادة رجل واحد وهذا الاختيار اختيار
الامام الرازي قال حاصله انا نثبت الخ يعني انا نختار الشق
الثاني من الترديد ونمنع بطلان اللازم وتلخيصه انا لا نسلم
انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشيء بنفسه
الذي هو حاصل الدور والتناقض وانما يلزم ذلك ان لو كان
المثبت على صيغة اسم الفاعل والمثبت على صيغة اسم المفعول
شيئا واحدا بالذات والاعتبار وليس كذلك بل المثبت بكسر الباء
هو افادة نظر مخصوص من حيث ذاته لا من حيث كونه نظرا والمثبت
بفتح الباء هو افادته من حيث كونه نظرا لا من حيث ذاته فانا نثبت
القضية القائلة ان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة
بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر

المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معتبرا بعنوان النظر حتى لو فرضنا انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته. واللازم من اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر المخصوص من حيث كونه نظرا فان اندراج هذا النظر تحت تلك الكلية انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل في ذلك لتغاير الجهتين والحاصل ان هذا النظر المخصوص من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا وهذا الاختيار هو مختار امام الحرمين قد اختاره وقال لا نعني باثبات جميع انواع النظر بنوع ما يشتغل وغيره. ومعنى اثبات تلك الكلية بتلك الشخصية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر عن قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم الا ان تلك الشخصية وحدها تثبت تلك الكلية فانه لا بد ان نضم اليها قولنا وليس افادة هذا النظر بخصوصية مواده كيفما كانت بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون صورة القياس هكذا. هذا النظر مفيد للعلم لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه واذا كان مفيدا للعلم وكان ذلك لصحته واقترانه بالشرائط كان كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم. فان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم **قوله** هو من هذه الحيثية اي من حيث ذاته وكونه صحيحا مادة وصورة مقرونا بشرائطه من غير ان يلاحظ كونه فردا من افراد النظر الذي هو موضوع القضية الكلية **قوله** فان حكم الشيء قد يختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان. يعني ان الحكم بالشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل والافتقار اليه او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عن المحكوم عليه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما يقارن تعلق القدرة والارادة الحادث هو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير هو حادث. وبهذا يندفع ما اورده الشيخ ابو سعيد ابن ابي الخير من مشايخ الصوفية على الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا فانه كتب اليه عليك ان لا تعتمد على العلوم الرسمية. فان الذي بنيتها الشكل الاول وعليه اشكالات منها ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية

التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض. وذلك لان معلومية الحكم بحدوث العالم مثلا من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير مثلا لا يناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم **قال** ويجوز ان يكون الكلية نظرية الخ اشارة الى دفع ما يورد من ان هذه القضية الشخصية كيف تكون ضرورية وهي داخلة تحت الكلية النظرية. فلا جرم تكون هي نظرية ثابتة بنظر آخر ايضا ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب ويعود فيلزم الدور او التسلسل وحاصل الدفع قد ظهر لك من تحقيق ان حكم الشيء قد يختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان. وقوله اذا لم يؤخذ بعنوان الكلية اي اذا لم يؤخذ موضوعا من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية **قوله** الخرافات الاحاديث المستملحة الخ. وقيل انه بكسر الجيم المعجمة والزاي المفتوحة معرب كذا وفي الفارسية بى نداره سخن كهنه على ما قيل هذا. والشايع في استعمال المحققين انه بالخاء المعجمة والراء المهملة واصله ما يخترف من الفواكه من الشجر ثم جعل اسما لما يتلهى به من الاحاديث وفي المستقصى انه رجل من خزاعة استهوته الجن فرجع الى قومه وكان يحدثهم بالاباطيل فكانت العرب اذا سمعت ما لا اصل له قالت حديث خرافة ثم كثر حتى قيل للاباطيل خرافات كذا في حاشية الكشاف للشارح المحقق رحمه الله تعالى **قال** الشارح فيكون كل نظر صحيح الخ اشار بذلك الى ان دعوى الجمهور كلية كما قال الامدي لا مهملة حتى يكون الدعوى في قوة الموجبة الجزئية كما زعم الامام حيث قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود هذا. وهو اعني هذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه واثباته فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيد العلم بان هذا محتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة الا انه قليل الجدوى لان المقصود من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود. اذ النظر الجزئي لا يثبت الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا فافهم وقوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل الخ لعله اشارة الى تفصيل ذكره الرئيس علي بن سينا في دفع ما اورده

اوردہ ابو سعید بن ابی الخیر علی الشکل الاول کما مر منا آ واشارہ
الی ما نقلہ المحشی الفاضل من دفع الشبہة المذکورة وتزییف الشارح
المحقق ایاہ ثم واشارة الی ما ذکرہ رحمه الله فی شرح المقاصد حیث
قال فان قیل لا خفاء فی ان کون النظر مفیدا للعلم ضروری فی الشکل
الاول ونظری فی باقی الاشکال. فکیف یصح اختیار انه ضروری مطلقا
علی ما ذهب الیه الامام او نظری مطلقا علی ما ذهب الیه امام الحرمین
قلنا الکلام فیما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فیقال النظر
او کل نظر علی شرائطه ثم یفید العلم، وما ذکر من التفصیل فقطعا انما هو
فی الخصوصیات مثل قولنا العالم متغیر، وکل متغیر حادث او ولا
شیء من القدیم بمتغیر، فان العلم بافادة الاول ضروری والثانی
نظری هذا. وتمام تحقیقه ثم فیه فلینظر ثمة قال الشارح اه من العلم
الثابت بالعقل هذا التفسیر مبنی علی جعل ضمیر منه ثم الی العلم الثابت
بالعقل فیکون کلمة من بیانیة، ولو جعل الضمیر الی العقل وجعل کلمة
من ابتدائیة وفسر بقولنا والعلم الثابت من العقل دون الخبر و
الحس لکان اولی کما لا یخفی فافهم قال الاولی ان یقول آه ثم یعنی ان
اول تفسیر البداهة ینافی آخره ثم فان قوله باول التوجه ثم یدل علی
ان المراد بالبدیهی ما لا یحتاج الی سبب اصلا، وقوله من غیر احتیاج
آه ثم یدل علی ان المراد ما لا یحتاج الی النظر فبینهما منافاة فالاولی
ان یقال من غیر احتیاج الی السبب فان ما باول توجه العقل کما
لا یحتاج الی الفکر لا یحتاج الی غیرہ من الاسباب ایضا ولما جاز ان
یکون المراد بالتفکر المعنی اللغوی یعنی من غیر احتیاج الی ملاحظة امر
آخر من فکر او احساس او حدس او تجربة او نحوها من التنبیه قال الاولی
ولم یقل والصواب و قوله وجعله تفسیرا آه ثم جواب عما یقال لم لا یجوز ان
یکون قوله من غیر احتیاج الی الفکر تفسیرا وبیانا لاول التوجه یعنی
انه لیس المراد باول التوجه ان لا یحتاج الی شیء اصلا سوی اول توجه ثم
العقل کما یفهم من ظاهره ثم بل المراد انه لا یحتاج الی الفکر والترتیب فیکون من
قبیل تخصیص العام ببعض افرادہ ثم فلا منافاة بینهما وحاصل جوابه ثم
انه لا یلایمه تقریر الشارح فانه یدل علی ان المراد بالضروری ما لا
لا یکون لمباشرة الاسباب مدخل فی حصوله فانه فسر الاکتسابی المقابل
له بما یکون لمباشرة الاسباب مدخل فی حصوله، ولا مجال لان یدعی
ان ما حصل من غیر تفکر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب

لانه

لانه یجوز ان یکون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلین باستعمال
الحواس وقد جعل الشارح ما حصل باستعمال الحواس داخلا فی
الاکتسابی کما ستعرفه ثم وقال بعض الفضلاء لم یدخل الحسی وما
حصل بالحدس والتجربة وما حصل بالخبر فیما ثبت من العقل فان المراد
به ثم ما لا مدخل فی حصوله لما سوی العقل، وکل ذلک مما لما سوی
العقل مدخل فی حصوله من الحس والخبر فهو خارج عن المقسم فمن
قال الاولی ان یقول من غیر احتیاج الی السبب لیلایم تقریر الشارح
فقد قصر نظره ثم واعترض بان هذا مخالف لما مر فی وجه حصر الاسباب
فی الثلاثة من ان الحدسیات والتجربیات والبدیهیات والنظریات
مرجع الکل الی العقل فانه المفضی الی العلم اما بمجرد التفاتها وانضمام
حدس او تجربة او ترتیب مقدمات فانه ثم صریح فی ان ما ثبت بالحدس
والتجربة داخل فیما ثبت بالعقل هذا. اقول لعل ذلک الفاضل جعل
وجه الاولویة خروج ما بالحدس والتجربة عن تعریف الضروری حین
ما قال من غیر احتیاج الی السبب فقال ما قال واعترض علیه ثم وفی
کل من هذا القول والاعتراض علیه ثم شیء یظهر بالتامل فتبصر قوله
وکذا الا بلایم ظاهر قوله آه ثم. ووجه عدم الملایمة کون ظاهر هذا
القول یقتضی ان لا یحتاج الی سبب اصلا فکرا کان او غیره ثم وانما
الخ الظاهر لاحتمال حمل الشیء فیه ثم علی الفکر وان کان تخصیصا
بلا مخصص فافهم قوله لکان مستدرکا محضا اذ عدم احتیاجه الی
الفکر قد علم من قوله باول التوجه واما اذا جعل تفسیرا لاول التوجه
بمعنی ان المراد به ثم ما لا یحتاج الی الفکر فقط وان کان معناه فی الحقیقة
ما لا یحتاج الی سبب اصلا فکرا کان او غیره ثم فلا هذا، ولا یخفی علیک
ان الشارح انما جعله تفسیرا لاول التوجه ثم والا فلا جرم یکون مستدرکا
فمراد المحشی الفاضل بذلک القول اعنی قوله وجعله تفسیرا آه کما عرفت
دفع ما یقال من انه ثم یجوز ان یکون تفسیرا لاول التوجه ثم فلا یلزم
التنافی بین اول الکلام ولاحقه ثم معرضا علی الشارح بانه قد جعله
تفسیرا له حیث لو لم یجعل تفسیرا لکان مستدرکا قطعا الا انه ثم لا یلایم
تقریره فیما بعد اذ جعله تفسیرا له یدل علی ان ما حصل باستعانة
الحس ونحوه من غیر احتیاج الی السبب حتی یلتئم کلامه. ولیس مراد
المحشی الفاضل به اشارة الی انه یمکن ان لا یجعل تفسیرا کما توهم البعض
مولانا قول احمد. بل لا یبعد ان یقال مراده بقوله وجعله تفسیرا آه

ليس الا التشنيع على الشارح بذلك ولعله لهذا امر بالتامل ويمكن
ان يكون وجهه ان النظر الى كلام المص يقتضى كونه تفسيرا له حيث
قابل قوله بالبداهة بقوله بالاستدلال والنظر الى تقرير الشارح
فيما بعد يمنع عن كونه تفسيرا له فيرد عليه السؤال بالاستدراك
فليتامل قوله الظاهر عبارة المص وتقرير الشارح اه يريد ان الظاهر
من عبارة المص وتقرير الشارح جميعا حيث ذكر المص الضرورى فى مقابلة
الاكتسابى وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
ان الضرورى ههنا فى مقابلة الاكتسابى المفسر بالحاصل بمباشرة
الاسباب فمعناه ح ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب بالاختيار
وهذا هو الموعود بقوله كما ستعرفه ح ومن زعم ان المراد ان الظاهر
من كل واحد منهما هو ذلك فقد زعم كما لا يخفى قوله فلا يكون مثالا للضرورى
بالمعنى المذكور اعنى ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب فان حصوله
موقوف على الالتفات المعتبر وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا
فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار
قيل ان الالتفات فى المثال المذكور ونحوه غير مقدور لنا وكذلك
تصور الطرفين لان معنى الالتفات الى شئ هو تصور ذلك الشئ
بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا
لنا مسبوقا بالقصد والاختيار يلزم ان يكون هناك توجه اخر
سابق عليه وذلك التوجه المذكور لكن اللازم باطل هذا ولا
يخفى عليك ما فى هذا الكلام من السخافة فتفطن قوله فلا يرد التوجيه
اه اى اذا كان معنى الضرورى العلم التصديقى الحاصل من غير احتياج
الى مباشرة الاسباب بالاختيار وكان المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات
وتصور الطرفين فلا يرد ذلك واعترض عليه بانه تكلف على انه يلزم
ان يكون الضرورى والكسبى قسمين للتصديق دون التصور بل يكون
على خلافه ههنا فليتامل قوله واما ورود اهمال اه قيل ان سلم هذا
المحشى كون قوله من غير احتياج الى فكر تفسيرا و تقييدا لقوله باول التوجه
فحينئذ اندفع ورود اهمال التجربيات والحدسيات ايضا وان لم يسلم
ذلك فلا يكون ما ذكره جوابا عن الاول ايضا هذا ولا يذهب عليك
سقوط هذا السؤال عن درجة الاعتبار كما لا يخفى على اولى الابصار قوله
اذ على هذا اه اى اذ على تقدير ان يكون المراد بالضرورى ما لا يكون حاصلا
بدون مباشرة الاسباب بالاختيار على ما قابله المص بالاكتسابى

وفسره الشارح بما يكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار يكون
حال بعض العلوم كالتجربيات والحدسيات مهملا متروك البيان غير
داخل فى الضرورى لكونه حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار لتوقفه
على الحدس والتجربة ولا فى الاكتسابى لان المص عرفه بما ثبت بالاستدلال
ولا استدلال فيه ح مع ان المص جعله من العلم الثابت بالعقل كما مر
فى وجه حصر اسباب العلم نعم قد لا يكون مهملا لو عرف المص الاكتسابى
بما فسره به الشارح فيما بعد ولم يفسر الشارح بما فسره واكتفى
بتفسير الضرورى ما باول التوجه من غير احتياج الى الفكر اذ على الاول
يدخل فى الاكتسابى وعلى الثانى فى الضرورى فافهم قوله فلا يكون
حال شئ من العلوم الثابتة بالعقل مهملا لدخول ذلك البعض ح فى
الضرورى قوله بقى فيه اه حاصله ان منشا ورود الاهمال هو
تفسير البداهة باول التوجه ح ومقابلته بما ثبت بالاستدلال لا كما ظنه
المحشى الفاضل من ان منشاه ح هو جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى
المفسر بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار على ما يلوح اليه ظاهر
كلامه الا ترى انه لو لم يفسر الاكتسابى بما فسره به الشارح بل اكتفى
بما عرفه به المص يلزم الاهمال المذكور ايضا لكونه مقابلا للضرورى
المفسر بما يحصل باول التوجه فالورود ليس موقوفا على كون الضرورى
المقابل للاكتسابى المفسر بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وغرض
المحشى من ذلك الكلام اما تحقيق المقام واما تشنيع على المحشى الفاضل
فان كان الاول وان كان الثانى كما هو الظاهر من سوق كلامه ح فلنا ان
نقول ان مراد المحشى الفاضل من التعرض لكون الضرورى فى مقابلة
الاكتسابى المفسر بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار هو بيان ابقاء
اول التوجه على معناه الذى يفهم منه ظاهرا بناء على ما فسر الشارح
الاكتسابى المقابل له فكانه قال لو ابقى اول التوجه على معناه الظاهر
ولم يجعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا وتقييدا له للزم من مقابلته
بالاكتسابى وتعريفه بما ثبت بالاستدلال كون حال بعض العلوم مهملا
فلا غبار فى كلام المحشى الفاضل فافهم قوله وما فى قول المحشى اه قد عرفت
ان مراد المحشى الفاضل ان الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح
معا ذلك حيث قابله المص بالاكتسابى وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة
الاسباب بالاختيار لا ان الظاهر من عبارة المص فقط ذلك فانه لا
يقوله عاقل فضلا عن فاضل قوله هذا اشارة الى ان الايراد بالمثال

مندفع اه، ويمكن ان يكون اشارة ايضا الى انه يمكن ان يكون مراد
الشارح بذلك تفسير مطلق الاكتسابي توطئة لما سيذكره من دفع
التناقض في كلام صاحب البداية، لا ان مراده تفسير الاكتسابي الذي
عرفه المص بما ثبت بالاستدلال وجعله مقابلا للضروري وبوجه
تفسير اول التوجه بقوله من غير احتياج الى الفكر وقيل يمكن ان يكون اشارة
ايضا الى انه يمكن ادراج ذلك البعض في الضروري فان حصوله وان
كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم
تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه الحصر ولذا جعلوها مما يثبت
بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل في حصوله فقد
قال الشارح كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه هو، المراد من الكل الكل
المجموعي بقرينة اضافته الى المعرفة فان الافرادي لا يضاف الا الى
النكرة، ولذا كان كل الرمان ماكول صادقا دون كل رمان ماكول
والشيء عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزئي يابى عنه قوله من جزئه اذ
الظ حينئذ منه او من ذلك الشيء ثم هذا الحكم انما يتم الا في كل وجزء له
مقدار ولو جعل المحكوم به قولنا ازيد لعم الكل، ولا يكفي تخصيص كل
بماله مقدار اذ ماله مقدار اذا اخذ مع وصف ليس كل له مقدار وليس
اعظم من جزئه، وكذلك الجسم على القول بتركيبه من الهيولى والصورة فان
الجسم ليس اعظم من الصورة، اذ ليس للجسم مقدار سوى الصورة بل
لابد ان يراد كل هو ملتئم من اجزاء لكل منها مقدار، الا انه يشكل
بالجسم على القول بتركيبه من اجزاء لا تتجزى، فانه اعظم من جزئه وليس
لجزئه مقدار كما تقرر في موضعه، قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء
اه، قيل فيه انه يتوقف على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء الا ان
يقال المراد من الكل الكل الشيء بان يكون اللام عوضا عن المضاف اليه
وكذا الكلام في الجزء، وفيه ايضا انه لابد من تصور معنى من وان
لو كانت كلية لا بد من تصور الافراد للانصاف فتامل، قوله حتى
زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا اه، يعني انه قد يتوهم الجزء فيصير
اعظم من الكل، فلا نسب ان يقول قد يصير بدل قد يكون كما لا يخفى
وكان ذلك الزاعم يريد ان الوهم يزاحم العقل في هذا الحكم بان جزء
الانسان قد يصير اعظم منه فيحتاج العقل في التصديق به الى تامل زائد
على تصور الطرفين لدفع مزاحمة الوهم فلا يكون اوليا والا فكيف
يتصور عاقل زعم ذلك، ولو قيل لعل الزاعم اراد المغالطة فان جزء

الانسان

الانسان يكون اعظم من كله في وقت ما فرضع كله في وقت ما موضع كله
في زمان تورم الجزء وكونه اعظم، ثم في كون منشاء ذلك الزعم عدم تصور
معنى الكل والجزء فقط دون عدم تصور معنى الاعظم خفاء فتامل، قوله كما
اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا، الظاهر ان يقول فعلم وجود الدخان
منها وكذلك الامر في قوله كما اذا راى دخانا فعلم ان له نارا على ما في
بعض النسخ والظاهر نسخة فعلم ان هناك نارا ولا حاجة الى تقييد ذلك
النار كما توهم اذ لم يكن حينئذ هناك علم استدلالي والمثال له فافهم، قوله
وهو مباشرة الاسباب بالاختيار اه اي جعل العقل متوجها الى ما
قصد العلم به فارغا عن الغير فالظاهر ان قوله والنظر في المقدمات ليس
عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سببا آخر الى صرف العقل كالاصغاء وتلفت
الحدقة الا ان صرف العقل مشترك بين الكل، وما قيل فان تقييد
مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا والا هو لا يكون الا
بالاختيار، يرشدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب بدون قوله
بالاختيار، ففيه ان الاظهر ان التقييد بالاختيار مراد فيما بعد ترك
اعتمادا على ذكره سابقا فافهم، ثم ان الاكتساب يطلق في عرفهم على
مباشرة الاسباب ايضا كما في مباحث الافعال، وعلى الاستدلال كما في
مباحث الالف العلم والنظر والشارح رحمه الله حمله على المعنى الاول
نظرا الى كلام صاحب البداية والظاهر المناسب لاول كلامه هو حمله
على المعنى الثاني، ويمكن ان يقال لا نم انه حمله على المعنى الاول لم لا يجوز
ان يكون مراده بقوله اي حاصلا بالكسب بيان حصوله بالاستدلال
الذي هو من افراد الكسب متوسلا به الى بيان جواز عموم الاكتسابي
بحسب الطلاق في الاكتساب توطئة لدفع التناقض في كلام صاحب البداية
ولا يكون مراده بذلك التفسير بيان ان الاكتسابي في قول المص اعم من
الاستدلالي حتى لا يلايم ما ذكره سابقا في تفسير البداهة وكذا عبارة
المص حيث عرف الاكتسابي بما يراد في الاستدلالي فافهم وما يقال من
ان كلام المص ليس بصريح في ترادف الاستدلالي والاكتسابي نعم لو ذكر
بلام الجنس فقال وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي لفهم الترادف وحصر
بينهما لكنه لم يذكره كذلك فجاز ان يكون الاكتسابي اعم مطلقا كما ذكر
الشارح ففيه ما لا يخفى على المتبصر قال بقرينة انه من اقسام العلم الحادث اه انما
وقد قيده به صاحب المواقف والحدوث يستلزم الحصول بالفعل وان
كان الضروري من اقسام العلم الحادث لان علم الله تعالى القديم لا يوصف

بضرورة ولا كسب قوله ان قيل فعلى هذا آه حاصله انه اذا جعل
كل منهما عبارة عن العلم الحاصل يلزم ان لا يكون التعريف مانعا لشموله
على افراد الاكتسابي ايضا اه يصدق على كل فرد من افراده انه ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق اذ لا قدرة للمخلوق على تحصيل الحاصل و
حاصل جوابه ان المعتبر في الضروري نفي القدرة دائما قبل الحصول
وبعده. وفي الاكتسابي انما تنتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر
على تحصيله بان يكتسب فيكون تعريف الضروري مانعا مطردا هذا
ولا يخفى ما في عبارة المحشي من الايجاز المخل بفهم المحل قوله اي على رأي
من جعل حصول كنهه تعالى اه اعلم انه قد اختلف في معرفة ذاته تعالى
بكنه الحقيقة. فذهب كثير من المحققين الى عدم حصولها وذهب جمهور
المتكلمين الى حصولها. ثم اختلف القائلون بعدم الحصول فذهب
المحققون من المتكلمين الى ان حصوله جائز فقالوا ان العلم بحقيقته تعالى
ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه
بعد استعمال الاسباب. وذهب الفلاسفة وبعض اهل السنة
كالغزالي وامام الحرمين الى انه ممتنع. وحجة كل واحد من الفرق
مذكورة في المفصلات. اذا عرفت ذلك فتفصيل المحشي النقض بالعلم
بحقيقة الواجب بمذهب من ذهب الى امتناع العلم بحقيقته قاصر بل لم
يصح لان القائلين بامتناع العلم بحقيقته هم الفلاسفة والمعرفون
بهذا التعريف هم المتكلمون فالوجه ان يقال اي على رأي من جعل حصوله
جائزا غير واقع. ووجه الدفع على ذلك هو انه وان كان يصدق عليه
انه من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر الا انه لا يصدق
عليه انه حاصل بالفعل. وقد عرفت ان المراد من الحصول هو الحصول
بالفعل لا ما يعم الحصول بالفعل وبالقوة كما قيل فافهم قوله لانه غير حاصل
يعني لا بالفعل ولا بالقوة قوله لكن يرد عليه ان بعضهم اه يريد ان صاحب
المواقف عرف الضروري بما عرفه به الشارح هنا وشارحه السيد الشريف
قدس سره ادرج الحسيات فيه حيث قال وذلك كالمحسوسات بالحواس
الظاهرة وبينه بما حاصله فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المعتبر
لنا. والا لم تحصل الجزم في جميع المواد. وليس كذلك. الا ترى انه يتخلف
في مادة وجدان الصفراوي السكر مرا. ورؤية الاحول الواحد
اثنين ونحو ذلك بل توقف مع الاحساس على امور اخر يجزم العقل
بسبب تلك الامور في بعض المواضع وتلك الامور غير مقدورة لنا اه

لا

لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها له حصلت قبل الاحساس او معه
ولا كيفية حصولها ولو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف
النظريات فانا اذا نظرنا في المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق
الله سبحانه العلم عقيب ذلك النظر بطريق العادة بلا توقف الى
شيء سوى النظر المقدور لنا. وما قيل من انه يجوز ان يكون هنا امور
يتوقف عليها حصول الجزم لا نعلمها مفصلة فيخالف بداهة العقل و
لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور كذلك فليتأمل
فان للتأمل فيه مجال قوله واما اذا كان معناه ما لا يستقل قدرة
المخلوق بتحصيله فعلى هذا يكون الكسبي ما يكون قدرة المخلوق مستقلة
فيه فيرد عليه ان كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب و
ان النظر قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة
في حصول النظريات ايضا لتوقفها على المبادي الغير المقدورة ويجاب
عن الاول بان المراد بالاستقلال هو الاستقلال العادي بمعنى
ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وعن
الثاني بان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي
غير مقدورة ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس العلم غير مقدور فتدبر
قال يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي اه وذلك لان العلم الحاصل
بالاستدلال تصديق فيكون ما يقابله ايضا من قبيل التصديق
فيكون هذا القول خلاف المشهور اذ المشهور انهما قسمان من مطلق
العلم الحادث تصورا كان او تصديقا ويكون التقسيم الحاصر للضروري
والاستدلالي للعلم باليقين لا العلم مطلقا لبقاء التصور النظري
واسطة الا ان يراد بالاستدلالي ما يعمه وغيره بطريق التجوز
فافهم قوله اي لكل من الشارح اه ولا يخفى ان الظاهر هو المعنى الاول
ولذا قدمه قال الشارح ومن هنا جعل بعضهم اه لعل مبنى الجعل
اكتسابيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت فانه على ما قيل قول
بلا دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فمبنى الانكار احق منها
فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين ومبنى جعله ضروريا الاعتراف
بها قال وليت شعري اه استبعاد لتوهم التناقض بان دفع التناقض
وزع تخيله. وهناك لا يتخيل التناقض وانما يتخيل ذلك لو كان المذكور
في عبارة صاحب البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري
والاستدلالي قسم من المقابل للضروري. وليس كذلك فانه قدم

في قوله المص واسباب العلم للخلق ثلثة اى العلم ضروريا كان
او كسبيا لا يحصل بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم
العلم الحاصل بسببية الاسباب الى ما يخلقه الله في العبد بلا توسط
اختياره والى ما يخلقه الله فيه بتوسطه ثم قسم مطلق الاسباب
مباشرة كانت اولا حيث ذكره بالاسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود
الى الاسباب المباشرة الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص
منها وهو نظر العقلاء وتوجهه الى الضروري والاستدلالي ولا يلزم
من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل مطلقا من
الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب من المباشر
فيكون داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض
بل هو شامل للنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة
كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة
بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد وكما يكون على وجه المباشرة
كما في النظريات والبديهيات فانها حاصلة بتوجه العقل الذي
هو حاصل بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون
ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا بالمعنيين المذكورين
اولا فافهم قوله المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة
كما يشير اليه ايراد الاسم الظاهر على ما مر في تحرير كلام المحشي الفاضل
قال ولو سلم فيجوز اه يعني ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
الا انه لا يجوز ان يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام
التي من جملتها نظر العقل عموم من وجه كما يقال الابيض اما حيوان
او غيره والحيوان قد يكون ابيض وقد لا يكون وكما قالوا المجاز
المفرد اما استعارة او غيره والاستعارة قد يكون مفردا وقد
لا يكون كما في التمثيل فيجوز ان يكون نظر العقل اعم من وجه من
السبب المباشر فان الوجدانيات حاصلة بنظر العقل والحسيات
وما ثبت من الخبر الصادق حاصلة بالسبب المباشر والنظريات
حاصلة بهما فالمقسم في التقسيم الى ضروري واستدلالي هو الحاصل
بالاعم اعني نظر العقل الذي هو اعم من السبب المباشر كما ان المقسم
في تقسيم الاستعارة الى المفرد والتمثيل هو مطلق الاستعارة
التي هي اعم من المجاز لا الاستعارة التي هي مجاز مفرد فلا يلزم
ان يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض كما لا يلزم

ان يكون التمثيل الذي هو المركب داخلا في المجاز المفرد فتامل قوله
اعلم ان كون اه اعتراض على المحشي الفاضل بان جعل نظر العقل
اعم من الاسباب المباشرة خلاف ما يشهد به بداهة العقل بل هو
ليس الا من الاسباب المباشرة فالمقسم ليس الا الاسباب المباشرة
فيحتمل التناقض المذكور لا سترة فيه هذا وانت خبير بان هذا الكلام
ناش عن قلة التدبر في كلام المحشي الفاضل كما يظهر لك مما قررناه في
تحرير كلامه وبيان مراده فتفطن قوله وايضا يجوز اه وحاصله
ابطال السند المذكور لمنع التناقض بعد تسليم كون المقسم هو
الاسباب المباشرة وتقريره انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام
عموم من وجه اذ التقسيم عبارة عن ضم قيود متباينة او متخالفة
المقسم ليحصل بانضمام كل قيد قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع
مورد القسمة والقيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد
ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد الاقسام نعم قد يتوهم
ذلك بحسب الظاهر كما اذا قلنا الحيوان اما ابيض او اسود فالحيوان
ينقسم اليهما مع ان كل واحد منهما اعم من وجه من الحيوان بحسب الظاهر
واما بحسب الحقيقة فهما اخص مطلقا من الحيوان لان ما انقسم اليه
الحيوان لا يكون الا حيوانا وذلك بديهي فالقول بانه قد يكون
بين المقسم والقسم عموم من وجه غلط نشا من اشتباه القسم بغيره
واجيب عنه بان المراد يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التي
حصلت الاقسام بسبب ضمها الى المقسم عموم من وجه وذلك امر
لا نزاع فيه الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان
اعم من الحيوان فقول المحشي الفاضل فيجوز ان يكون بين المقسم و
الاقسام عموم من وجه من قبيل المسامحة هذا ولا يذهب عليك انه
لا يساعده تقرير المحشي الفاضل نعم لو كان المراد من المقسم الذي اعتبر
بينه وبين اقسامه عموم من وجه هو الحاصل بالسبب المباشر وكان
المراد من الاقسام ما حصل بالحواس وما حصل بالخبر الصادق وما حصل
بنظر العقل لكان لما ذكره ذلك المجيب وجه صحة وفي حمل كلام المحشي
الفاضل على ذلك خرط القتاد كما لا يخفى عليك اذا اجتنبت العناد قال
نعم يرد على التقسيم الثاني منع انحصاره اه حاصله ان الضروري الذي
جعل قسيما للكسبي محمول على ما يقابل الاستدلالي لكن لا بسبب انه
لو لم يحمل عليه لزم التناقض بل بسبب انه لو حمل على ما يقابل الاكتساب

لم يصح حصر ما يحصل بنظر العقل في الضرورة والاستدلال لخروج
الحدسيات والتجربيات عن التقسيم فانهما ليستا حاصلين باول
التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا بالاستدلال لعدم احتياجهما
الى التفكر فلا تدخلان لا في الضرورة ولا في الاستدلال فيحتاج في
ادراجهما في التقسيم الى جعل قوله من غير احتياج الى التفكر تفسيرا لقوله
باول النظر فيحصل للضرورة معنى آخر اعني الحاصل بدون الفكر فتدخلان
فيه فالباعث على جعل الضروري ما يقابل الاستدلال ليس لزوم التناقض
على ما ظنه الشارح بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل المحشي
الفاضل قوله من غير فكر محمولا على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى
سبب من الاسباب المباشرة حتى يكون الحدسيات والتجربيات داخلتين
في الاستدلال ولا يحصل للضرورة معنى ثالث لان تمثيله للضروري
الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يأبى عن ذلك لاحتياجه
الى الالتفات المقدم وتصور الطرفين المتعذر كما مر وقد عرفت ما فيه
ثم ما قيل ان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات
وسائر الضروريات المتعذرة كانت داخلة في الضروري ولا شك
ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم
من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشيء
قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح ففيه انه ليس المقصود ان الضروري
بالمعنى الاول شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة
بل المقصود ان ما اختاره الشارح من ان حمل الضروري على المعنى الثاني لدفع
التناقض ليس بذاك لعدم التناقض في كلامه بل لدفع بطلان الحصر
ان مقصود المحشي الفاضل من قوله وليت شعري آه ان من لاحظ عبارة
البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري
ولا يذهب عليك انه ان اراد انه لا مجال لتخيل التناقض لا تحقيقا
ولا ظاهرا فممنوع وان اراد انه لا احتياج في دفعه الى ما ذكره الشارح
من تعيين الطريق وليس ذلك من دأب المناظرين فليتامل قال الشارح
حتى يرد به الاعتراض آه قيل ان المحصور اسباب العلم لعامة الخلق
كما سيجيء من الشارح المحقق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان اريد
نفي السببية مطلقا لا يصح اذ لا انتفاء لها فان اهل التصوف قالوا
ان رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية
والعوائق الجسدية والتوجه التام الى الحضرة الصمدية والتزام

الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد علما ضروريا بحقائق الاشياء بطريق
الفيض لا بطريق النظر والاكتساب وهذا هو العلم الذي لا يحوم
حوم سرادقه ريبة ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى
لتقييده بكونه عند اهل الحق اذ لا مدعي لعموم سببيته والاولى اختيار
الشق الاول ومنع عدم صحته بان الكلام في الاسباب الظاهرية العادية
والعلم الالهامي بالسبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل ولك
ان تختار الشق الثاني وتحمل ذكر اهل الحق على جعل اعدامهم كالعدم
قال فيحتاج الى دفعه آه حاصله انه لو كان الالهام من الاسباب
الظاهرية التي تفيد العلم او من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى
عامة الخلق لبطل حصر الاسباب المذكورة في الثلثة ولاحتيج في دفعه
الى ما احتيج اليه في دفع النقض بالحدس والتجربة الا انه ليس سببا ظاهريا
عاديا او ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم فلا
احتياج في دفعه الى ذلك ثم العلم الحاصل بالالهام مندرج في
الضروري المقابل للاكتسابي كالعلم الحاصل في نفس ام موسى
قذفه في التابوت بان يلهمها الله تعالى فان هذا العلم قد احدثه
الله في نفسها من غير كسب منها واختيار فافهم قال الشارح وكان
الاولى ان يقول آه اذ الكلام في اسباب العلم لا المعرفة ولا حاجة
الى لفظ الصحة بل هو مخل بالمقصود وقوله الا انه حاول التنبيه آه
بيان وجه تبديل المعرفة بالعلم بانه لاجل التنبيه المذكور وقد اكد
هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء التي تزاد في مفعول العلم
وقوله من تخصيص العلم بالمركبات آه وكذا تخصيص العلم بما لم يسبقه
جهل والمعرفة بما سبقه جهل او بالثاني من ادراكين تخلل بينهما
جهل فيتصور والتخصيص يوهم كونه من اسبابه يعني ان التخصيص
وان جاز ان يكون من قبيل الاكتفاء بالاشرف الا انه لا يخلو عن
ايهام كون الالهام من اسباب معرفة فساد الشيء قال صح عنده
الناس آه وقبله يا غزالا بين غزلان اليمن كنت عبد الله من غير
الثمن يا ضياء الشمس يا بدر الدجى يا سراج الليل باد في الحزن
وبعده يوسفي الوجه تركي القفا ديلمي الخد رومي الذقن
روحه روحي وروحي روحه من رأى روحين عاشا في بدن
قال وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من الصحة ما يقابل
الفساد لا ما يعمه ايضا قال وقيل اذا اد بالشيء آه قيل ان ماه

ذكره المحشي الفاضل يرد عليه ايضا فان حمل الصحة على معنى المطابقة للواقع خلاف المتبادر منه، وفيه استدراك ايضا لانه اذا كان المعتبر بمعنى العلم يكون المطابقة معتبرة في مفهومه، وفيه ايهام خلاف المقصود ايضا هذا. ولا يذهب عليك ان هذا عجيب من ذلك الفاضل فان المحشي قد اشبع الكلام في دفع الاستدراك كما لا يخفى على من له ادراك. نعم بقي الكلام في فائدة ذكر المعرفة المحوج الى ذكر الصحة فليكن فائدته التنبيه الذي ذكره الشارح قوله لم يقتض المفعول الثاني لاسناده حينئذ الى المفرد قوله اذ ليس المقصود به يعني انه يعني عنه لفظ الشيء الذي هو بمعنى الوجود عندنا، والثبوت و الوجود والتحقق والكون الفاظ مترادفة على ما قرر قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره آه، وح لا يلزم خلاف المقصود لكن لا نسلم الكلام عن الايهام فافهم قوله لانه قد جزم فيما مضى حيث حمل التجلي في تعريف العلم على الانكشاف التام بمعنى عدم احتمال النقيض لا حالا ولا مآلا قال فتأمل كان وجهه ان العلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا على ما يفهم من شرح المواقف فيتناول الظنيات ايضا والشارح رح لكنه لم يجزم فيما سبق ان العلم مقابل للظن عند المص بل عمم تعريفه اولا ثم خصصه، وقال ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام لا يقال ان حصر الاسباب في الثلاثة صريح في ان المراد بالعلم ليس مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة منها الخبر المقرون، ومنها الالهام، ومنها خبر الواحد ومنها الرؤيا لانه يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة بكونها مفيدة للعلم بالمعنى الاخص، ويؤيده وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال و اسباب العلم دون ان يقال واسبابه، وهذا القدر كاف في ايراد كلمة كان قال المصنف والعالم بجميع اجزائه محدث لما بين ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم شرع في الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه فكأنه في مقام التفريع على ما قبله، فانه لو انتفى واحد من الامور الثلاثة لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه، وفسر الشارح المحقق العالم بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم اولا، وسيجيء ما فيه من الاشارات قال اشارة الى وجه التسمية اي تسمية ما سوى الله تعالى بالعالم وحاصله ان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة والاثر الذي يستدل به على

الطرق

الطرق لما يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى من الموجودات لما انه يعلم به الصانع ففيه اشارة الى ان العالم اسم لما سوى الله تعالى لا مطلقا بل من حيث انه يعلم به الصانع قوله وفيه اشارة ايضا آه، وذلك لان كون شيء بحيث يعلم به الصانع يشعر بكونه مصنوعا محدثا قال وليس من التعريف اي ليس جزءا منه على ما قرره الشارح حيث حمل الغير على المعنى المصطلح اعني عدم الانفكاك فاخرج الصفات به وصار التعريف جامعا ومانعا بدونه، فعلى تقدير جعله من اجزاء التعريف يلزم استدراك هذا القول، الا ان المشهور هو انه جزء منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع، وادعى بعضهم اولوية هذا المشهور لكون حمل الغير على المصطلح بعيدا عن الفهم وان ورد استدراك قوله من الموجودات ح لان ما يعلم به الصانع هو الموجودات فقط فان المعدومات لا تصلح للاستدلال بها على الصانع المؤثر لما لا يخفى، بل الغير بالمعنى المصطلح لا يطلق الا على الموجود، فعلى تقدير حمل كلمة سوى على الغير المصطلح يلغو ذكر قوله من الموجودات، ثم لو جعل قوله مما يعلم به الصانع لاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير احتياج الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج مجموع الصفات والممكنات لان مجموعهما غير الذات كما لا يخفى، فلو لم يخرج هذان المجموعان لم يصح الحكم بان العالم بجميع اجزائه محدث لم يبعد كل البعد فتأمل قال اشارة الى ان المراد آه، وحاصله انه قد يتوهم من تعريف العالم بما ذكر جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات وكذا يتوهم اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول فازال ذينك التوهمين بقوله يقال عالم الاجسام آه فان ذلك يشير الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فيكون معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي جواز اطلاقه على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بين جميع الاجناس اعني مفهوم ما سوى الله تعالى فكما ان الانسان اسما للقدر المشترك اعني الحيوان الناطق يطلق على كل فرد من افراده وعلى مجموع افراده كذلك العالم لما كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس جاز اطلاقه على كل واحد منها وعلى كلها وكما ان

اطلاق الانسان على كل من افراد الحيوان الناطق ليس باشتراك اللفظ
مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع بازاء كل واحد منها
على حدة بل هو باشتراك افراده في مفهومه الموضوع له وهو الذي
يسمى اشتراكا معنويا كذلك اطلاق لفظ العالم على افراد ما سوى
الله تعالى فعلى هذا لا يمتنع جمعه ليشمل كل جنس يسمى بالعالم وانما جعل
اسما موضوعا للقدر المشترك لان القول بتعدد الوضع لكل واحد
من الاجناس ولكنها قول بلا دليل على انه يحتاج ح الى القرينة في كل
اطلاق وانما جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا مع كونه مستعملا
مخصوص بمواضع عديدة و قوله لا انه اسم للكل عطف على قوله ان
العالم اسم للقدر المشترك يحتمل ان يكون معناه انه ليس اسما لمجموع
الاجناس بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء وان يكون معناه انه ليس
اسما لكل واحد من الاجناس وكل الاجناس كما يتوهم من اطلاقه على كل
واحد منها وعلى كلها الان الانسب بقوله ولا الماضي جمعه هو الاحتمال
الاول فتامل قوله في تفسير كلام المص فيلائم دلالة قوله بجميع
اجزائه على ان مراد المص هو المجموع لم لا يجوز ان يكون معنى قوله و
العالم بجميع اجزائه محدث ان كل جنس من الاجناس محدث مع حدوث
الاجزاء التي تركب جزئيات ذلك الجنس منها في الخارج وهذا كما يقال
جنس البيت مركب من الجدران والسقف فيكون ابلغ في الرد على الفلاسفة
هنا ولذا نقول ان الشارح قد ذكر فيما سيجي ان العالم اسم
لجميع ما يصلح علما على وجود مبدا له فالظاهر المناسب ان يحمل
قوله اي ما سوى الله تعالى اه على معنى جميع ما سوى الله تعالى ويحمل
قوله يقال عالم الاجسام اه على انه للاشارة الى انه قد يطلق على القدر
المشترك بين الاجناس ويطلق على كل واحد منها وعلى كلها ايض وهنا
قد اطلقه المص على كلها بدلالة قوله بجميع اجزائه تنزيلا للافراد منزلة
الاجزاء فالمحشي الفاضل لم يرد بقوله اشارة الى ان المراد اه ان
الشارح اشار الى ان مراد المص بالعالم هنا هو كل واحد من الاجناس
لا المجموع بل اراد انه اشار الى ان العالم كما يطلق على كل واحد من
الاجناس يطلق على كلها ايض فلا يرد ما ذكره ذلك المحشي من الحزازة نعم
قال الشارح في حواشي الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث
لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فليتامل قوله وحصر مبتدا
خبره بالاضافة قوله اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين اي اسم

للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها وكذلك في
قوله كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض اذ لو كان للمجموع لامتنع
جمعه كما عرفت قوله والمناسب بهذا المقام اه فان المقصود بيان
حدوث جميع ما سوى الله تعالى فتفسير العالم على وجه يشمل جميع ما سوى
الله ويشعر بكونه حادثا لا ريب في كونه مناسبا للمقام الا انه لا يظهر
الفرق بين ما ذكره الشارح وبين ما قيل هنا انه كل ما علم به الخالق من
الاجسام والاعراض فتبصر قوله فيه انما يلزم اه وقد يجاب عنه
بان كونه مشتركا يقتضي القول بتعدد الوضع وهو قول بلا دليل
ولا يصار اليه الا عند ضرورة داعية اليه ولا ضرورة ههنا لان
كونه للقدر المشترك بين كل واحد وبين الكل ينفي الضرورة الداعية
اليه نعم يقال ان قوله ولا الماضي الجمع انما يصح اذا كان معنى قوله
لا انه اسم للكل انه ليس اسما للمجموع واما اذا كان معناه انه ليس اسما
للكل اي كل واحد من الاجناس وكلها فلا كما لا يخفى على من تدبر فتبصر
قوله لئلا يتوهم ان المقصود اه فيتوهم من ذلك انه تعالى رب افراد
الجنس الواحد والمقصود انه رب جميع الاجناس مع افرادها قوله او
الى الحقيقة فلا يفهم كونه تعالى رب الافراد مدلولا عليه باللفظ
قوله فلا جمع اه وذلك لان الجمع قد دل على تعدد الاجناس و
التعريف على استغراق افرادها باستغراقها فافهم قوله فان قلت
العالم لا يطلق اه حاصله منع التوهم على تقدير افراده معرفا باللام
قوله قلت لما كان اه حاصله منع كون اللفظ المعرف لا يستغرق
الا افرادا ينطبق على كل واحد منها قوله ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد
له من لفظه وقال الزجاج لا واحد لعالم من لفظه وقيل في تعليله
لان عالما جمع اشياء مختلفة فان جعل عالم لواحد منها صار جمعا
لاشياء متفقة ولا جمع هو ايض الا على طريق التجوز وقال بعض
المحققين ولعله اوجه وان لم يوجد مصرحا في كلامهم قوله كما ان
الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده اه ربما يستفاد من ايثار
اذا على متى اوهما الاشارة الى انه ليس بكلي وذلك لانه قد عرفت
فيما حقق في حواشي شرح التلخيص ان اسم الجنس اذا كان مفردا وعرف
بلام الجنس وحمل على الاستغراق كان استغراقه بشموله لافراد
مسماه وهي الاحاد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل
واحد من تلك الاحاد واما اذا جمع وعرف فيدل على الجنس مع الجمعية

فلو اجرى حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل
جماعة جماعة لا كل واحد واحد . فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر
انتسابه الى كل جماعة فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها للجماعة
مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد ولولا
لكانت الاحاد باقية على الاحتمال هذا . وتمام البحث في ذلك المقام
في كتب المعاني والاصول فعليك بالتامل قوله وفيه تصريح ايضا
فيما ذكره قدس سره تصريح بما ذكره من الامور الثلاثة كما ان فيه
دلالة على صحة الجمع على تقدير كونه اسما للقدر المشترك قوله تدبر
لعله اشارة الى ما يقال من انه ان كان الغرض من نقل ما في الكشاف
وحواشيه اثبات اشتراك لفظ العالم بين المفهوم الكلي وبين
فلا يثبت منه ذلك وان كان اثبات ما ذكره الشارح ففيه مع
كونه غير ملائم للسوق لا حاجة اليه وقوله تامل اشارة الى ان
الغرض منه تاييد صحة الجمع باعتبار المعنى الثاني فيتبصر وقيل في
وجهه ان ما نقل من الكشاف وحواشيه لا يدل بالالتزام على ان
العالم موضوع لما سوى الله من الموجودات وان افراده اجناس الموجود
فضلا عن التصريح لان المفهوم منه بطريق الالتزام هو ان العالم اسم
للقدر المشترك بين الاجناس واما كون القدر المشترك هو مفهوم ما
سوى الله تعالى من الموجودات فليس بمفهوم منه بل هو مخالف لما نقله
عن الكشاف من انه اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين هذا
وفيه تامل قال الشارح من السموات او ما فيها والارض وما عليها
الظاهر ان قوله ما فيها وما عليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في
التفصيل بل ذكر البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الكل
فلا يرد اعراض السموات والارض . ولا يجاب بانها داخلة في قوله
وما فيها لانه اما ان يكون كلمة في بمعنى حيث موضوع العرض فيخرج ما
يمكن فيها واما ان تكون بمعنى حيث المكان فيخرج الاعراض ولا يمكن
الجمع بين المعنيين . وقوله اي مخرج من العدم الى الوجود بمعناه تفسير
للمحدث بما يناسب المقام فان للحدوث معنيين احدهما الخروج من
العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجد . وثانيهما كون
الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فلما كان
الانسب حمل المحدث على العالم حمله على المعنى الاول اختاره في التفسير
ثم لما لم يكن كل من العدم والوجود محلا حتى يخرج منه شيء اليه اشار

الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي بقوله
بمعنى انه كان معدوما فوجد . وهذا هو ما ذهب اليه المليون كلهم
من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وهو الحق واما الفلاسفة
فهم في ذلك فرق . فرقة منهم وهم ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة
كالفارابي وابن سينا ذهبوا الى ان الاجسام الموجودة قديمة بذواتها
الجوهرية وصفاتها العرضية وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام
تنقسم الى الفلكيات والعنصريات . اما الفلكيات فهي قديمة بموادها
وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال
وغيرهما الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة
ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع
المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لانهم قالوا
ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا
واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها
وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة
واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها
وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل
لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور مشتركة في جنسها
دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه
نعم الصور المشخصة والاعراض المختصة المتعينة فيما عدا الصورة الجسمية
والنوعية محدثة . ولا امتناع في حدوث الصور النوعية العنصرية كان
يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية
اذ يجوز حصوله في عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا
عندهم في استمرارها كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها
المتعاقبة بلا نهاية . وفرقة منهم وهم من تقدم ارسطو من الحكماء
ذهبوا الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وتفصيل مذهبهم
موكول الى المفصلات . وانما فصلنا مذهب الفرقة الاولى لاختياره
الشارح في البيان وليعين على ما سيذكره المحشي الفاضل وفرقة منهم
وهم جالينوس واتباعه ذهبوا الى التوقف في الكل قال المشهور ان
الصورة النوعية الخ اشارة الى ما يتجه على الشارح وهو ان الواجب
عليه ان يقول لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة ذهبوا الى ان

الصور الجسمية للعناصر قديمة بنوعها وان الصور النوعية لها قديمة
بجنسها حتى جوزوا حدوث نوع النار وقد مر تفصيله فيما سبق و
قوله لكنه يشكل ببقاء آه اشارة الى دفعه وحاصله ان المشهور
وان كان ذلك الا انه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة
اى العناصر الاربعة التى هى الماء والارض والهواء والنار فانها
باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر
فى امزجة المواليد الثلاثة اعنى المعادن والنباتات والحيوانات القديمة
بالنوع فانهم صرحوا بان كل واحدة من تلك الصور باقية على حالها
فى امزجة هذه المواليد الثلثة ولذا يتصل كل واحد منها بعد الافتراق
بكثرتها وهى قديمة بالنوع عندهم بتعاقب افرادها الشخصية فيلزم
قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع فلا معنى لكون
الصورة النوعية قديمة بالجنس فكان الشارح رحمه الله ترك ذكر الجنس
ميلا الى بقاء صور الاسطقسات فى امزجة المواليد القديمة بالنوع
واما تجويز حدوث نوع النار فلا معنى له ايضا بهذا التحقيق نعم يجوز
الانقلاب بحسب الكون والفساد فى الافراد الشخصية من كل نوع
او اراد رحمه الله بالنوع النوع الاضافى الشامل للانواع
الحقيقية والاجناس المندرجة تحت اجناس اخر اعنى كل اخص تحت
الاعم فيكون موافقا للمشهور لكنه يرد عليه ان ارادة النوع الاضافى
انما تنفع فى المقام لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس فليتامل
وما قاله بعض الفضلاء من ان المراد الصورة الجسمية بدليل قوله
لكن بالنوع ففيه فوات بيان حال الصورة النوعية فى العناصر
قوله بطريق الكون والفساد اى بان يخلع صورة عنصر ويلبس عنصر آخر
قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار من عنصر آخر كانقلاب الهواء بالنار
فانه لاشتراكهما فى الحرارة قد يصير الهواء نارا فى كير الحدادين بالحاح
فى النفخ مع سد المنافذ والخلع هو معنى الفساد واللبس هو معنى الكون
ولو انقلب كل من العناصر الاربعة الى الآخر الذى هو احد الثلثة الباقية
فيكون الانقلابات اثنى عشر على ما فصل فى موضعه قال الشارح
لانه ان قام اه اى لان جزء العالم لا العالم والا يلزم ان لا يكون زيد
مثلا عينا لانه لا يصدق عليه قام بذاته وان لا يكون العرض الشخصى
ايضا عرضا لعدم صدق قولنا عالم لم يقم بذاته عليه وقوله وكل منهما
كبرى مطوية لقول المراد هو اعيان واعراض فنظم الدليل هكذا

العالم

العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث فليعلم وقوله
ولم يتعرض له المص اراد به انه لم يتعرض لدلالته لا انه لم يتعرض
له كيف وقد عرفت انه كبرى مطوية فى قوله وقوله وهو مقصور على
المسائل آه قيل يكذبه قوله اذ هو اعيان واعراض الا ان يقصر
اذ عالى لالحاق النادر بالمعدوم وهو يكفى فى بيان عدم لياقة
التعرض له فلا يرد ذلك وقوله دون الدلائل فيه شئ يظهر بالتامل
فتبصر قوله اى ممكن بنه بافراده على انه قد اضمحل معنى الجمعية فى
الاعيان بلام الجنس الداخلة عليه فان التعريف للماهية لا للافراد
وجعل ما عبارة عن الممكن ليخرج الواجب وجعل قرينة التخصيص بالممكن
كونه قسما من العالم وفيه ان الممكن اعم من العالم لشموله صفات
الواجب دون العالم فلا يصلح كون الاعيان قسما منه قرينة
للتخصيص فالاولى جعله عبارة عن جزء العالم بقرينة جعله من اجزاء
ويمكن ان يجعل عبارة عن المحدث بقرينة ان العالم بجميع اجزائه
محدث قال اى قيام العين او الممكن اشارة الى ان الضمير يجوز ان
يرجع الى المعرف باعتبار اضمحلال معنى الجمعية والى ما جعل عبارة
عن الممكن فافهم وقوله قيده بالاضافة الى الضمير الراجع الى العين
او الممكن ولم يقل ومعنى القيام بالذات حتى يشمل قيام الواجب
بالذات ايضا لان التعريف ح يكون غير منعكس لخروج قيام الواجب
بذاته عنه مع كونه داخلا فى المحدود فان معناه استغناؤه عن
المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ الواجب منزه عن التحيز قطعا وهذا
ان معنى القيام بالذات الذى ذكره الشارح على رأى المتكلمين انما
هو معناه بعد استناده الى الممكن او الحادث او جزء العالم فلا
وجه لما يقال لا حاجة الى تقييد ما فى تعريف العين بالممكن نعم الظ
من بيان الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى معنى القيام بالذات
ان يكون الكلام فى امر واحد والمعنى الذى بينه على رأى الفلاسفة
معنى القيام مطلقا فتامل وقوله ثم لا يخفى ان هذا التعريف آه قيل
حاصله ان تعريف قيام العين بالذات ليس بمطرد لصدقه على قيام المركب
من عين وعرض قائم به كالسرير فانه مركب من عين هى قطع الخشب و
عرض هى هيئة عارضة لها بسبب التاليف قائمة بها فانه يصدق
عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر مع انه لا يصدق
عليه المعرف اعنى القيام بالذات فان المشهور انه ليس بعين واذا

لم يكن عينا لا يصدق عليه القيام بالذات المختص بالعين ولا يبعد
في ذلك ان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض
والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين فانه انما يتم لو كان مقصود
المحشي من السؤال ان القيام بالذات متحقق في الصورة المفروضة فلزم
ان يكون عينا مع انه ليس بعين ويبطل انحصار التقسيم وليس كذلك
بل المقصود انه يصدق عليه التعريف ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص
بالعين وهو ليس بعين فلا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم
قوله فيه ان الظاهر ان المراد من التعريف تعريف العين اعني ما له قيام
بذاته فعلى هذا يكون حاصل السؤال ان هذا التعريف صادق على
المركب من العين والعرض اذ يصدق عليه انه قائم بذاته متحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع انه لا يصدق عليه المعرف اعني العين اذ
المشهور انه ليس بعين فحينئذ يمكن ان يجاب عنه باعتبار الوحدة النوعية
في المقسم الذي اعتبر في القسم كانه قيل فالعين نوع واحد من الممكن
له تحيز بنفسه غير تابع لتحيز شيء آخر والصورة المفروضة انما هي من اجتماع
القسمين فكما لا يصدق عليها المعرف لا يصدق عليها التعريف ايضا و
يمكن ان يجاب عنه ايضا بان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات اجزائه وبعضها
تابع لتحيز شيء آخر وبعضه ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع
فلا يصدق التعريف عليه كما لا يصدق المعرف فلا نقض به على التعريف
الا ان هذا الجواب يحتاج الى اعتبار الوحدة النوعية في المقسم ايضا
والا لبطل انحصار التقسيم كما لا يخفى على من له ذوق سليم فافهم ثم
انه مما ينبغي ان ينبه عليه ان معنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه
بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك لا عدم كونه معلولا
لتحيز شيء آخر حتى يرد تحيز العين الكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيز
الاجزاء كما لا يخفى فتبصر وفي قوله والمشهور انه ليس بعين اشارة الى ان
منهم من ذهب الى انه عين وهم المتكلمون قالوا انه اعني السرير مثلا مركب
من جواهر مخصوصة اعتبرها العقل على هيئة مخصوصة من غير ان يكون
تلك الهيئة جزء منها فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزءا
للموجود قوله فيه ان المجموع الخ حاصله انه كما ان المعرف لا يصدق
عليه كذلك التعريف لا يصدق عليه وفيه انهم ذهبوا الى ان قيام
الاجسام انما هو بالمادة والصورة الجسمية والنوعية فانهم قالوا
الجسم مركب من ثلثة جواهر حل اثنان منها في الثالث يسمى احد الحالين

صورة جسمية والاخر صورة نوعية ويسمى الثالث مادة وهيولى
وقيام الجسم بالذات عندهم هو قيامه بهذه الجواهر الثلاثة ولعله
لهذا امر بالتامل ويمكن ان يكون وجهه ايضا ان الكلام مبني على الالزام
فان سؤال المحشي الفاضل مبني على قاعدة الحكماء واما على قاعدة
المتكلمين فلا سؤال ولا جواب فانك قد عرفت ان السرير عندهم
ليس مركبا من عين وصورة بل هو مركب من جواهر مخصوصة على وضع
مخصوص من غير ان يكون الهيئة التاليفية جزءا منه وقيل في
وجهه ان الجزء من تتمة الذات فالقيام بالجزء قيام بالذات على انه
يمكن ان يراد بالقيام بالذات عدم القيام بالخارج فافهم وقيل
ايضا في وجهه ان قيام المجموع بالمادة يستلزم قيام المادة بالذات
وفيه ما فيه قوله اي ليس امرا اخر الخ وقد اشتهر بينهم عبارة هي ان معنى وجود
العرض في الموضوع ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع
وقد فسره السيد السند قدس سره في شرح المواقف بكونهما بحيث
لا يتمايزان في الاشارة الحسية والشارح رحمه الله قد فسره بان
وجوده في نفسه ليس امرا مغايرا لوجوده في موضوعه وقيامه به
على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه
امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال به ورد
السيد السند قدس سره في شرح المواقف حيث قال وقد يتوهم
من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في
الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام
بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره
انتهى يعني ان الفاء يقتضي المغايرة بالذات ويؤيد ذلك ان امكان
ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره الا ترى انه كثيرا ما يتحقق
الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن
ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان
اعني الثبوتين ولقائل ان يقول ان مقصود الشارح اتحادهما في
الاشارة الحسية ايضا ويؤيد ذلك كلامه في شرح المقاصد حيث
قال ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده
في محله بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر الا انه على
هذا يجب ان يحمل قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه
امر ووجوده في الحيز امر اخر على التسامح والمعنى ان وجود الجسم في

نفسه بنفك عن وجوده في الحيز حتى يحسن المقابلة فتدبر مع البصر

قوله فيه ان هذا انما يدل آه يأبى عن دلالته على التغاير في المفهوم دون

التغاير في الذات مادة الوجود والقيام فقط قوله وفيه ان تغاير

الامكانين آه آخر، لا يخفى عليك ان مراد المحشي الفاضل على ما اورده المحشي هو

الاستدلال على تغاير الثبوتين الممكنين بتغاير الامكانين استدلالا

من الاثر الى المؤثر، فانه لما كان تغاير الامكانين مبنيا على تغاير الممكنين

كان تغاير الامكانين اثراً له، ولا شك ان الامكانين متغايران فيكون

الممكنان ايضا متغايرين ومبنى ذلك ان امكان الهلية البسيطة

متقدم على امكان الهلية المركبة لما ان الهليتين كذلك ولعله لهذا

امر بالفهم فافهم، نعم يرد عليه انه ان اراد ان امكان ثبوته في نفسه

غير امكان ثبوته بغيره الذي هو محله الذي يقومه فلا نم تغاير

الامكانين في الخارج وان اراد انه غير امكان ثبوته لغيره الذي

هو اجنبي عنه فلا يقدح في مقصودنا، ويندفع بادنى تامل فتامل

قال الشارح ولهذا يمتنع الانتقال عنه، لا يقال كيف يمتنع ذلك

ورائحة المسك عرض قائم به ينتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل

من النار الى ما يماسها وذلك مما يشهد به الحس لانا نقول ان الحاصل

في المجاور والمماس شخص آخر من الرائحة والحرارة مماثل للاول يخلقه

الفاعل المختار عندنا بطريق جري العادة عقيب المجاورة والمماسة

على ما في شرح المواقف، وقوله بخلاف وجود الجسم في الحيز قال بعض

الفضلاء في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز

غير الحيز، وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو

ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه

الحكيم ميلا، واما الحيز فهو الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لولم

يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء، واما عند جمهور الحكماء فهما واحد

وهو السطح الباطن من الحاوي للمحوي قوله وعند الفلاسفة معنى قيام

الشيء آه اضاف القيام الى الشيء مطلقا ايماء الى ان تفسير عام يتناول

حال الواجب والممكن والمجرد والمادي، والمراد بصيرورة الاول

نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او بالتركيب فيرد الصورة فانهم

يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة مع ان الصورة جوهر عندهم

ولا يبعد ان يراد بالمجرور بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم

لا الشيء مطلقا والهيولى لا تقوم الصورة فانها ليست علة للصورة في

وجودها وانما هي علة لها في تشكلها فلا يرد النقض بالصورة فافهم لا

يقال ان صفات الباري عندهم عين ذاته فكيف يصدق عليها انها

مختصة به والاختصاص يستلزم التغاير واذا لم يصدق ذلك عليها

فكيف يعم صفات الباري لانا نقول ان التغاير في الجملة كاف في

ذلك وهو حاصل لان صفاته تعالى مغايرة لذاته من حيث المفهوم

وان كانت عينها بحسب الذات على انه قد فسر الاختصاص بكون الاول

بحيث يصير نعتا للثاني فتدبر وقوله اي ما له قيام بذاته من العالم

اشارة الى ان الضمير راجع والتذكير بالنظر الى انه مذكور في المعنى و

قوله اما مركب من جزئين المراد بالجزء هو الجزء الذي لا يتجزى وكون

الجسم الطبيعي هو المركب من جزئين اعني كونه هو المتحيز القابل للقسمة

ولو في جهة واحدة هو مذهب الاشاعرة واما المعتزلة فقد قالوا

هو الطويل العريض العميق ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على ذلك في اقل ما

يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتالف الجسم

الا من اجزاء غير متناهية، وقال الجبائي وهو المراد من البعض الثاني

في كلام الشارح لا يتالف الجسم ولا يحصل الا من ثمانية اجزاء و

ذلك بان يوضع جزآن فيحصل الطول ويوضع جزآن آخران على جنبه

فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى فيحصل

العمق وانما ذهب اليه لاشتراطه تقاطع الابعاد الثلاثة على

زوايا قائمة ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمود

عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبيه زاويتان

متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمة قائمة واذا

كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة

والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حادة منفرجة فقال

الجبائي لا يمكن ان يتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على الزوايا القائمة

بدون ثمانية اجزاء بهذا التصوير وقال ابو الهذيل

العلاف يمكن ان يتالف الجسم من ستة اجزاء لا من اقل منها على اشتراط

تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة ايضا وذلك بان يوضع

ثلثة ثم فوقها ثلاثة هكذا واما ما ذكره الشارح من

القول بكفاية ثلاثة اجزاء على وضع المثلث بان

يوضع اثنان والثالث على ملتقاهما بحيث يحصل له مع كل واحد

منها بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث

هكذا [diagram] فلم نعثر بقائله في المطولات نعم قال الشارح في شرح المقاصد
وانما لم يتعرض لتركبه من ثلاثة اجزاء على وضع المثلث لان جواز ذلك
عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام ولعله اطلع على ان منهم
من ذهب الى ان الجسم يتركب من ثلثة اجزاء كذلك من غير اشتراط التقاطع
على الزوايا القائمة فتعرض له هنا فتامل. وعلى جميع التقادير فلم يتركب
من جزئين بل من ثلاثة ايضا ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم سواء
جوزوا التأليف من جزئين منفرجين ومن ثلاثة منفرجة ام لا وبالجملة
فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان
بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلان في الجسم عندنا قوله
تامل. لعله اشارة الى ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح
المواقف فان مناط الجسمية ليس هو وجود الابعاد الثلثة بالفعل
لان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين بل مناطها مجرد الفرض سواء وجدت بالفعل
او لم توجد. بل مجرد امكان الفرض سواء فرضت ام لم تفرض فلا
محذور في جواز تبدل الطول والعرض والعمق بجواز تبدل الفرض
وقيل في وجهه ان عدم تبدل الطول والعرض والعمق في الاجسام
الغير الكروية. واما في الاجسام الكروية فتبدلها جائز وفيه ما
فيه فافهم قال ورد بان التقاطع آه. والراد هو صاحب المواقف
حيث قال. والحق انه يمكن ان يحصل الجسم من اربعة اجزاء بان
يوضع جزآن ويجنب احدهما جزء ثالث وفوقه آخر. وبذلك يحصل
الابعاد الثلاثة هنا وحاصله ان اشتراط التقاطع لا يوجب
اشتراط الثمانية لحصوله باربعة ايضا بان يتالف اثنان اعني ا
مع ب مثلا ويقوم الجزء الثالث اعني ج مثلا بجنب احدهما تحت
هكذا اب ويقوم الجزء الرابع اعني د مثلا على الجزء الذي قام
بجنب الثالث اعني ب فوق هكذا [diagram] فيحصل الابعاد الثلاثة
اما الطول فهو البعد الذي من ا ب مثلا واما العرض فهو البعد الذي
من ب ج واما العمق فهو البعد الذي من ب د وهذه الابعاد
متقاطعة على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها. ففي عبارة المحشي
الفاضل نوع اختلال فان الظاهر ان قوله يقوم عليه رابع صفة
لقوله ثالث ولا شك انه بقيام الرابع على الثالث وان حصل به
الزوايا القائمة الا انه لا يحصل به التقاطع اذ يكون ح على هذه

الصورة

الصورة [diagram] فالاولى ما قاله صاحب المواقف وهو قوله ومن فوقه
آخر يعني ومن فوق احدهما رابع قوله والتقاطع على القوائم حاصل
فيما ذكره آه اي تقاطع الابعاد الثلاثة حاصل في الجسم المركب
من اربعة اجزاء على ما صور بفرض الخطوط الجوهرية منها وزة في اطراف
الجزء الذي يتقاطع تلك الابعاد الثلاثة عليه وفرض الخطوط كذلك
كاف في كون التقاطع على القوائم وفيه ان الجزء المفروض متقاطعا
عليه للابعاد جوهر فرد فلا يكون له اطراف متغايرة حتى يتجاوز
الخطوط فيها. ولعله لهذا قال وفيه ما فيه. وانت خبير بما فيه ان كنت
من اهل التامل قال وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة آه
الغرض من هذا الكلام بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح بعد
قوله لفظيا وكونه غير مخالف لما في المواقف متضمنا لدفع ما يقال
ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع آه ان لفظ الجسم يطلق
على كذا وكذا. وما هذا الا نزاع لفظي. وحاصله انه ليس النزاع
لفظيا بمعنى انه ليس راجعا الى الاصطلاح فانه انما يكون اذا اتفقوا
على ان ما يطلق عليه لفظ الجسم معنى واحد واختلفوا في التعبير عنه ولو
كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في ان المعنى الذي يطلق عليه لفظ
الجسم هل يتحقق بمجرد التركيب من اثنين او يحتاج الى ثلاثة او ثمانية
فما نفاه الشارح هو النزاع اللفظي الراجع الى الاصطلاح وما
اثبته صاحب المواقف هو النزاع اللفظي الراجع الى اللفظ واللغة
يعني انه نزاع في اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة
واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فلا منافاة بين كلام
الشارح وصاحب المواقف قوله صريح في ان النزاع معنوي على ما لا
يخفى للمتامل المنصف. وكاني بك وانت خبير بان هذا ناش عن قلة
التامل في المقام قال الشارح فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية
لما صار آه. هذه الملازمة في حيز المنع فان الوصف بالزيادة في
الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كانت حاصلة بمجرد التركيب
او مشروطة بعدة اجزاء. فالجسمية انما تحصل بعد تحقق الاجزاء
المشروطة عند من شرط العدد في تحققها. فيكون زيادة الجسمية
بزيادة جزء على الاجزاء المشروطة على ان في اطلاق الاجسم في اللغة
بزيادة جزء نظرا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة فافهم.
قوله وفيه نظر آه حاصله ان اطلاق اجسم انما يقتضي زيادة

في الجسامة وعظم المقدار لا الزيادة في الجسمية حتى يكفي مجرد
التركيب في الجسمية ، ولبعض الافاضل جواب لطيف حاصله ان
الجسم ماخوذ من الجسامة وملاق له في اصل المعنى اذ هو ينبئ
عن العظم والجثة وزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية على
ان المعاني اللغوية مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بكفاية
مجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره
من ارجح فتبصر وقوله يعني لعين الذي اه . قيل لا يخفى انه لما فسر
الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزى
لا تفسير الاخر للجوهر واعتذر عنه بانه اراد التنبيه على ان تفسير
الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل للمسافة
فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير وبانه حمل قول المص وهو الجزء
الذي لا يتجزى على بيان اسم اخر للجوهر لا على التفسير فتدبر قال اي
مطابقا للواقع . قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات معنى الانقسام
الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب التعلق كليا والانقسام الوهمي
هو فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان
الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا
يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف اذ يقدر ذو
يتعلق بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي
هذا ومنهم من لم يفرق بينهما لكن اعادة لا في عبارة الشيخ صريح
في الفرق ثم وجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدركه
الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي
فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا يكون
تصورا مطابقا لما في نفس الامر قال والا فللعقل اه . وان لم يكن المراد
القسمة الفرضية المطابقة للواقع بل مطلق تجويز العقل شيئا
غير شيء فلا يستقيم ذلك فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء حتى في
المستحيلات اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه و
بهذا فقد اندفع ما قيل من انه لا خفاء في ان هذه الكلية في حيز
المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي بين كثيرين اذ الفرض
فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله . ووجه الاندفاع ان الفرض
يستعمل في معنيين معنى التقدير كما في تعريف المتصلة ومعنى التجويز
العقلي كما في تعريف الكلي والفرض هنا بالمعنى الاول لا الثاني نعم

لو حمل على المعنى الثاني لم يبق حاجة الى تقييده بالمطابق فان تجويز
انقسامه كتجويز اشتراك الجزئي الحقيقي في الامتناع وان لم يكن
تصورهما ممتنعين . ولعل المحشي انما حمل على المعنى الاول لكونه اسبق
الى الفهم فليتامل قال وان امكن دفعه بان المقصود اه . وليس
وجود شيء من الهيولى وغيرها بثابت عندنا فهي خارجة عن المقسم
وقوله لا يقال احتمال جزء اه حاصله انه على هذا التقدير قد يحتمل
وجود جزء لا يدل دليل المص على حدوثه اعني المجردات وذلك الا
ينافي غرض المص فان غرضه بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الثابتة
الموجودة والمحتملة الوجود . فلا يناسب قوله كالجوهر غرض المص لحصر
لاشعاره باحتمال جزء لا يدل دليله على حدوثه . وانما لا يدل الدليل
على حدوث المجردات لان الدليل الذي ذكره المص انما يدل على حدوث
ما له الكون في الحيز والمجردات لا احياز لها فلا يدل دليله على حدوثها
وبالجملة ان المصنف فر من ورطة ووقع في ورطة اخرى . وبما
قررنا اندفع ما قيل ان هذا السؤال مع جوابه هو الاعتراض الاول
مع جوابه اللذين ذكرهما الشارح فيما بعد حيث قال وههنا ابحاث
الاول اه . وذلك لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع لصغرى
الدليل اعني العالم اما اجسام او جواهر او اعراض بانا لا نم ذلك
لامكان وجود مجرد ، والجواب الذي ذكره اثبات المقدمة الممنوعة
بان المقصود حصر ما ثبت وجوده . فالمجردات خارجة عن المقسم
واما السؤال الذي ذكره المحشي الفاضل هنا كما عرفت بان قوله
كالجوهر يشعر باحتمال جزء من العالم لا يدل دليل المص على حدوثه
فلا يناسب غرضه فاين هذا من ذلك فتامل . وما قيل في تقرير هذا
السؤال ان وجود الجوهر المجرد وان كان غير ثابت لكن وجود اجزاء
لا تتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية . فيحتمل ان يكون بعض
منها قديما مستمرا لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء انه ينافي
غرض المص فيه فعفه ان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان مآل
الدليل الذي سيجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة و
السكون وما هو كذلك فهو حادث . ولا شك ان وجود الجزء بدون
الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لقوله لا يدل
الدليل على حدوثه على هذا التقدير . قوله وايضا وجود جوهر مركب
اه . يعني لو تنزلنا عن ذلك وفرضناه مناسبا لغرضه قلنا ان

نقول لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم فانه يتوجه عليه المنع ايض بانه يجوز ان يكون عين مركب من جوهرين مجردين او من مادة ومجرد فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم ايض وقوله لانا نقول الغرض بيان حدوثه آه جواب عن الاول وحاصله انا لا نم كون غرض المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث انه بجميع اجزائه مطلقا محدث بل الغرض بيان حدوث الاجزاء المعلومة الوجود لان المقصود اثبات الصانع و صفاته وهو انما يحصل ببيان الاجزاء المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من المجردات لا ينافي غرض المصنف فتدبر وقوله و احتمال التركيب آه جواب عن الثاني ان هذا المنع اقوى لانه لم استند الى ما اثبته جمع من العقلاء وقالوا بوجودها فجعل ذلك احتمالى وجود المجرد قويا مستحقا للالتفات اليه والايماء بعبارة التمثيل الذي لا مناقشة فيه للمحصلين بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه لم يستند الى مجرد احتمال عقلي لم يذهب اليه احد من العقلاء فلم يحتج للالتفات اليه قال الشارح بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة آه الهيولى على ما عرفه الشيخ في الاشارات جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة و الصورة هو الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد عن المادة ذاتا متعلق بها فعلا قيل ان ثبوت العقول والنفوس المجردة لا يضر بحصر العين الغير المركب في الجوهر الفرد لان العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس بمتحيزات فتدبر وقوله وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد يريد به المشائين فانهم هم القائلون بتركب الجسم من الهيولى والصورة واما الاشراقيون فانهم قالوا ان الجسم في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد واجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام لذاته ولا ينتهي الى حد لا يبقى له قبول الانقسام كما هو شان مقدورات الاولى ان يقال لا امكان لوجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة فافهم وقوله واقوى ادلة اثبات الجزء فيه تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواه هو الاستدلال بالحركة وليس المقام موضع بيانه قال لان اللازم هنا بيان تغير الخط

بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو بيان الواقع بان اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم فان ما به التماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وقوله وان كان مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم بناء على ما قالوا من ان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه نهاية للسطح عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود على ما بين في محله فظهر ان ما قاله المحشي مولانا قول احمد ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة ساقط جدا واسقط منه ما قيل ان السؤال بان مثل المستدير لا ينافي الكرة ناش عن الغفلة عن قوله بالفعل نعم لو ان هذا الدليل المثبت للجزء الذي لا يتجزى يجوز ان يحمل على التحقيق لا الالزام على الحكماء يتوجه عليه ان الخط المستدير لا ينافي الكرة عند المتكلمين وان كان ينافيها مطلق الخط عند الحكماء لكان له نوع وجه وان كان يرد عليه ما يرد فتامل بقي انه انما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود في الكرة الحقيقية عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قلنا عندهم لان المتكلمين من ذهب الى ان السطح مركب من الخطوط الجوهرية فعندهم يكون الخط المستدير موجودا بالفعل وهذا تحقيق عبارة المحشي الفاضل عصمت يوافق ما ذكره السيد السند قدس سره في شرح المواقف الا انه على هذا التحقيق يلغو قول الشارح بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية انه يجوز ان يكون بيانا للواقع ايض وانه انما يتم لو كان قيد الاستواء في السطح مرادا في كلام الشارح محمولا تركه على غفلة الشارح كما قاله بعض الفضلاء اخذا من تقييد صاحب المواقف اياه به حيث قال انا نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا فالاظهر في عبارة الشارح ما قاله بعض المتأخرين ان المراد بالسطح ما يكون حقيقيا اي ما يكون سطحا بحسب نفس الامر لا انه يكون كذلك بحسب الحس فقط سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الاستدلال انا اذا وضعنا كرة حقيقية في نفس الامر بحسب الحس على سطح حقيقي ايض مماسة له بجزء فانه انما تماسه

لا يكون الا غير منقسم. والا لكان فى سطح الكرة خط مستقيم ان كان السطح الموضوع عليه الكرة مستويا او غير مستقيم ان لم يكن مستويا فلا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك لان وجود الخط بالفعل ينافى الكرية الحقيقية عندهم هذا خلف فذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه ما فيه وللقول بامتناع الكرة او السطح وتماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم ضرورة امكان كل منهما على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهبهم فليتأمل قال الشارح الاول انه لو كان كل عين آه حاصله انه لو لم يثبت الجزء الذى لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما يكون قابلا لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوى واللازم باطل وكذا الملزوم ولما كان لقائل ان يقول اللازم من ذلك هو الاستواء فى عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال وانما المحال هو استواء مقداريهما وهو غير لازم اجاب بان الاستواء فى الاجزاء يستلزم الاستواء فى المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم قال رد عليه ان العقل جازم آه. يعنى لا نم ان الكثرة والقلة لا تتصوران الا فى المتناهى كيف والعقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها مع ان كلا منهما غير متناهية فافهم قوله اى كل واحد منها اكثر مما بعد آه يعنى ان كل مرتبة من مراتب الاعداد كالاحاد والعشرات والمآت والالوف وما فوقها اكثر من مرتبة تعد هذه المرتبة العشرة من المرتبة الاولى مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التى تعد تلك المرتبة اى مرتبة العشرات العشرة الكائنة من الاحاد فان العشرة مثلا تعد الواحد عشر مرات والعشرين تعد الاثنين عشر مرات والثلثين تعد الثلاثة عشر مرات. وهكذا فيكون يعد بصيغة المضارع المعلوم مسندا الى ضمير عائد الى ما التى هو عبارة عن المرتبة ويكون العشرة منصوبا على المفعولية وكلمة منها ظرفا مستقرا صفة للعشرة ويجوز ان يكون مسندا الى العشرة بحذف العائد الى الموصول والمعنى ح ان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر من مرتبة تعدها اى يعدها العشرة الكائنة من المرتبة الاولى مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التى تعدها الواحد عشر مرات وهكذا مرتبة المآت يعدها العشرة من مرتبة العشرات ومرتبة

الالوف يعدها العشرة من مرتبة المآت. ويجوز ان يكون لفظ يعد بصيغة المضارع المجهول ايضا بان يكون احد مفعوليه مستترا فيه راجعا الى ما الموصولة نائبا عن الفاعل والعشرة منصوبا على انه مفعول ثان وكلمة منها على حالها كما قيل. ولا يخفى عليك انه خلاف المتبادر من العبارة بعيد عن الفهم غاية البعد. مع ان المقصود حاصل بدون ذلك على ان العبارة اللائقة بهذا المعنى ان كل مرتبة من مراتب الاعداد اكثر من عشراتها. فالظاهر المتبادر ان يعد بصيغة المضارع المجهول والعشرة مرفوع على انه نائب عن الفاعل. والمعنى ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة يعنى مرتبة العشرات فانها نهاية مرتبة الاحاد وبداية مرتبة العشرات. ولا شك ان جميع المراتب اكثر من مرتبة العشرات مع كون كل منهما غير متناهية. ويمكن ان يقال ان يعد بلفظ المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط والمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المراتب التى تعدها تنقص وتسقط العشرة من تلك المراتب وهى ما بعد العشرة لسقوطها مرتبة الاحاد بعضها فتبصر قوله وفى بعض النسخ مما يعداه مما بعد العشرة بدون كلمة او بها فتفطن قوله وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر قيل لكن يلزم على هذا ان يكون الاكثر كل مرتبة. والاقل مرتبة بعد عشرات المرتبة الاولى بخلاف التوجيه الاول اذ الاكثر فيه كل مرتبة. والاقل مرتبة عشراتها هذا وفيه ان الظاهر على هذه النسخة ان يكون الاكثر هى جميع المراتب من الواحد الى غير النهاية والاقل هى المراتب التى بعد العشرة لا المرتبة التى بعد عشرات المرتبة الاولى كما سبق الى وهم ذلك القائل فتامل قوله وكذا تعلقات علم الله آه. لفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه. ويجوز ان يكون بمعنى المتعلقات قوله كذا قيل اشارة الى ضعفه ووجهه ان عدم تصور العظم والصغر فى غير المتناهى على ما قرر يكون العظم والصغر بكثرة الاجزاء وقلتها. واذا كان كذلك فلا فرق بين ان يقول والكثرة والقلة انما يتصور فى المتناهى وبين ان يقول والعظم والصغر آه فى ورود الاعتراض بمراتب الاعداد كما لا يخفى على من له استعداد. واما منع كون العظم والصغر باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها مستندا بانه يجوز ان يكون باعتبار المقدار فهو الاعتراض الذى سيذكره الشارح المحقق فافهم وقد اجاب بعضهم عن هذا الاعتراض بان مراد الشارح ان القلة والكثرة فى الامور الموجودة المحققة

لا يتصور الا في المتناهي فلا نقض بمراتب الاعداد فانها امور وهمية
واما المعلومات والمقدورات فهي متناهية، وفيه نظر فان الاجزاء
الوهمية الموجودة في الجسم ايضا متناهية، واما الاجزاء الممكنة فهي
لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات فيه قوله
حاصل هذا الوجه آه، وتوضيحه ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى فله
ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فكل ما فرضناه مفترقا
واحدا حادثا من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه
بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيكون
موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه
مفترقا واحدا مفترقا واحدا، بل يكون مفترقين هف، وان لم يكن
افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى وهو وجود جزء لا يتجزى
وقوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح يعني به ما سيجيء
من قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا
كان الافتراق ممكنا لا الى نهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورة
لله تعالى فله ان يوجد كلها فيلزم ثبوت الجزء لما مر وهذا اقول قد
حقق السيد السند قدس سره في شرح المواقف ان قولهم الافتراق
ممكن لا الى نهاية ليس معناه ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من
القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية فان ذلك
باطل ببرهان التطبيق، بل معناه ان الجسم من شأنه ان يقبل
الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا
مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم
يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او
متعاقبة، فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يمكن
مجاوزتها اياه، فقس حال القابلية على حال الفاعلية، فعلى هذا
التحقيق لا يلزم من قدرته تعالى على افتراق كل مفترق واحد امكان
وجوده وهو مراد الشارح بالاعتراض فورود ظاهر على المتصور
فليتامل قوله ان اريد الوحدة التي لا توجد آه، حاصل هذا الترديد
ان وجود المفترق الواحد عندهم في حيز المنع فان الجسم عندهم قابل
للانقسامات الى غير النهاية، فيكون كل مفترق من الجسم قابلا للانقسامات
لا مفترقا لا يقبل الانقسام اصلا عندهم ولو وجد فانما يوجد مفترق

واحد

واحد لا يقبل الانقسام بالفعل وليس هو محل النزاع والذي
هو محل النزاع فلو وجد فانما يوجد في فرضك ولا اعتبار له
لكونه غير مطابق للواقع عندهم فتدبر قال الشارح اما الاول
فلانه آه، حاصله منع استلزام عدم التماس بجزء التماس بجزئين
لجواز ان يكون التماس بنقطة، ولما كان لقائل ان ينقل الكلام الى
تلك النقطة فيقول ان تلك النقطة اما عين فيثبت المطلوب اعني الجوهر و
اما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر اجاب باختيار
الشق الثاني ومنع استلزام عدم انقسام النقطة عدم انقسام
محلها، وانما يستلزم لو كان حلولها حلول السريان بان كانت حالة
بكليته في كلية المحل كحلول الاستقامة مثلا في الخط وليس كذلك بل
هي حالة فيه حلول الجوار والذي ينقسم بانقسام المحل هو الاول
دون الثاني قال ان قلت النقطة آه، يعني انه كيف يدل على ثبوت النقطة
وقد صرحوا بان نهاية الكرة سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية
الخط، فلما لم يكن لسطحها نهاية لا خط فيها بالفعل فلا نقطة فلا
يكون ما به التماس نقطة وحاصل الجواب ان قولهم النقطة نهاية
الخط قضية مهملة في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم
المخروطي المستدير يعني السطح المبتدئ من القاعدة المنتهي الى النقطة
في جانب الرأس كلا امتداد به نقطة بلا خط
وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان
يكون نهاية سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا. وما قيل انه لا نقطة
في الكرة كما لا خط فمعناه انه لا نقطة فيها بالفعل. ويجوز ان يحصل
فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج
عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة على ما حقق في موضعه
وقد اجاب عنه بعض الفضلاء بانه كما لا نقطة فيها لا اجزاء لا يتجزى
فيها ايضا، فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع
بانه لو لزم منه شيء فانما يلزم وجود النقطة وهي ليست بموجودة في
الكرة عندهم فضلا عن وجود جزء لا يتجزى هذا وفيه ما فيه فليتامل
قوله ولو سلم فلا نم آه، هذا بناء على ان يكون قوله وانما العظم و
الصغر آه متعلقا بالجواب الثاني لا بالجواب الثالث كما يشير اليه قوله
ويجوز ان يكون قوله وانما العظم آه فافهم قوله جواب سؤال ناش
من قوله وليس فيه اجتماع آه، تقريره اذا لم يكن فيه اجتماع الا

فكيف يتحقق العظم والصغر فاجاب بانه ليس العظم والصغر بكثرة
الاجزاء وقلتها الا يرى ان الشئ المعين يزداد مقداره حال
التخلخل من غير ازدياد فى اجزائه كما اذا نهش الزنبور والعقرب
عضوا عظم ذلك العضو من غير ازدياد فى اجزائه وينصغر مقداره
حال التكاثف من غير انتقاص من اجزائه بل العظم والصغر انما هو
باعتبار المقدار القائم بالشئ فتامل قوله حتى يجرى فيه الترديد
المذكور وهو ما ذكر من انه اما ان يكون ذلك الاجتماع لذات
الجسم او لغيره والاول باطل لقبوله الافتراق وقد قيل مقتضى
الذات لا ينفك عن الذات فتعين الثانى وهو يستلزم ثبوت الجزء
كما وقع فى تقرير الدليل قوله ولو سلم فلانم عدم امكانه اه بل
الافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن فرض انقسام
كما مر فلا يلزم الجزء قوله قلنا اللازم غير باطل لما عرفت من انه لا يلزم
من كون الشئ مقدورا امكان وجوده بالفعل على ما نقل عن السيد
قدس سره فيما قبل وحاصله اختيار الشق الاول من الملازمة ومنع
بطلان اللازم قوله ففى كلام الشارح لف ونشر مرتب حيث ذكر اولا
من المنع والتسليم ما يتعلق بالوجه الثانى اولا وما يتعلق بالوجه الثانى
ثانيا على ما قرره المحشى ولما كان كون اللف والنشر على الترتيب فى المنع
والتسليم مترتبا على كون قوله وانما العظم والصغر اه منعا للمقدمة
القائلة بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها دون كونه
جوابا عن سؤال ناش من قوله وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا اشار
الى ترجيح كونه منعا للمقدمة المذكورة بقوله فتبصر وقيل فى وجه
التبصر ان المتعارف فى اللف والنشر المرتب ان يذكر الاحوال المتعلقة
بالاول من المتعدد جميعا ثم الاحوال المتعلقة بالثانى وهنا لم يكن
الامر كذلك بل فرق بين المنعين المتعلقين بالدليل الثالث على ما اشار
اليه المحشى بقوله ويجوز ان يكون اه هذا وفيه تامل قال الشارح
واما ادلة النفى ايض فلا يخلو عن ضعيف قيل فيه اشارة الى ان ادلة
النفى اقوى كما لا يخفى على المتفطن ومما يعضدها انه لا يقدر العقل
على تعقل ذى حجم مركب من امور لا حجم لشئ منها قوله ولهذا مال اه
اشارة الى ما قال لا ادرى ان الجسم متالف من اجزاء او من الهيولى
والصورة اورد عليه ان ضعف ادلة الاثبات وعدم خلو ادلة
النفى عن ضعف لا يقتضى التوقف فان ما قل ضعفه مترجح فقليل

الوجه

التوقف بذلك لا يخلو عن ضعيف ويمكن ان يقال ان الشارح قد
عرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم حيث قال ولهذا مال
الى التوقف ولم يقل ولهذا توقف فتامل قوله هل لهذا الخلاف
ثمرة فيه لطافة من وجهين احدهما يتفطن له من له ادنى فطانة و
ثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير
عما فيه ضعف لطيف قوله قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد دون
ان يقول فيه نجاة تنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء كذا قيل
قوله المودى الى قدم العالم يريد به ان الهيولى على تقدير
ثبوتها لا يجوز حدوثها والا لزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم
قدم الجسم المركب منهما وقد اشار بقوله المودى الى ان اثباتهما غير
كاف فى لزوم قدم العالم ونفى حشر الاجساد بل لا بد من الاستعانة
بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم فتبصر قال لانه فى الاخرة فيه
استمرار الاولى وذلك لانك قد عرفت ان الهيولى قديمة عندهم و
اذا كانت قديمة فهى باقية عندهم ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه وبقاؤها ينافى الحشر لانه فى الاخرة والهيولى اذا كانت
قديمة يلزم ان يكون الاولى مستمرة واستمرارها ينفى الاخرة على ان
الهيولى لا تنفك عن الصورة كما عرفت فان كانت الصورة ايض قديمة
كما هو المذهب عندهم لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر مكشوف
واذا كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم
بعينه لا يجوز عندهم وعلى كلا التقديرين يلزم من اثبات الهيولى والصورة
نفى حشر الاجساد واما اذا ثبت الجزء يحصل الخلاص عن هذه الظلمة
اذ الحشر حينئذ هو جمع الاجزاء المتفرقة من الجسد المركب منها وهو
ممكن بلا شبهة فان قيل الانسان مركب من العناصر الاربعة فجاز
عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع العناصر الاربعة كما قلنا نحن
فى جمع الجواهر الفردة قيل الصورة الانسانية جزء من جسد الانسان عندهم
فاذا انعدمت انعدم الجسد ولا يمكن اعادته بعينه عندهم فتامل
قوله ادلة دوام اه هذا على تقدير ان يكون المبنى عليها صفة
لكثير من اصول الهندسة ويمكن ان يكون صفة بعد صفة لقوله
اثبات الهيولى والمعنى مثل اثبات الهيولى والصورة المودى الى
ما ذكر المبتنى عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبتنية على ان يكون

قابلة للحركة المستديرة و ذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة
من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في موضعه
فاذا اثبت الجزء يحصل الخلاص عن هذه الظلمة ايضا فانه اذا اثبت
وتركب الاجسام من الاجزاء كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها
ما يجوز على الاخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك المستديرة
عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة على ما حققه السيد السند
قدس سره في حاشية التجريد، فلا يثبت ما ذهبوا اليه من تحدد وامر حركة
السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع
الخرق والالتيام عليها لابتنائه ايضا على عدم قبولها الحركة المستقيمة
قال الشارح بل بغيره فيه خلل لان بل لايجاب ما نفي عن المتبوع
للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس
تبعية العرض لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات
فليتامل وقوله بان يكون تابعا له في التحيز اشارة الى مذهب
المتكلمين وقوله او مختصا به آه اشارة الى مذهب الفلاسفة و
اورد على تعريف العرض على مذهب الفلاسفة الصورة فانه يصدق
على الصورة وليست بعرض عندهم بل جوهر حال في جوهر فلا بد من حمل
الغير على المتقوم فافهم وقوله لا بمعنى انه لا يمكن تعقله اه ذهب بعضهم
الى ان معنى قيام الشي بغيره ان لا يمكن تعقله بدون المحل وقد
نسبه الشارح الى الوهم لانتقاضه هذا المعنى في الاين وجميع الاعراض
النسبية فلا يكون التعريف جامعا ويجوز ان يكون مراد ذلك
البعض بقوله انه لا يمكن تعقله بدون المحل استحالة وجوده
بدون المحل كما في تعريف المتواتر بانه خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
فان المتصور فيه بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب، فحينئذ لا يرد نقضا
بالاعراض النسبية فيتصور قال اما لخروجها بكلمة ما آه يريد ان كلمة ما
عبارة عن الممكن بقرينة ان العرض قسم من اقسام الممكن والصفات
ليست بممكنة، والا لكانت حادثة اذ كل ممكن محدث فتكون الصفات
خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام
والجواهر الا انه يرد عليهم انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا
واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال
تعدد الواجب لذاته قيل ولا يخفى انه تستر محض وجهه اخفى مما

يخفى الليل وقوله واما لانها عرض آه يريد ان قوله ويحدث في الاجسام
آه ليس من تمام التعريف والا يلزم ان يكون غير جامع لخروج الصفات
عنه مع انها من افراد المعرف ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات
الواجب غير قائمة بذاتها فلا يصح اخراجها عنه، واما قولهم كل ممكن
حادث فهو في حيز المنع بل انما كان كذلك لو كان صدورها بطريق
الاختيار والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب كما هو مذهب
بعض المتاخرين، ثم ان دخول الصفات في العرض لا يوجب جواز اطلاق
العرض عليها لايهامه خلاف المقصود لشيوع اطلاقه في الحادث
فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع
فكيف تندرج فيها بقي ان ادراج الصفات في التعريف واخراجها
من الحكم خلاف الظاهر من العبارة على ان تقسيم المص العالم الذي هو
عبارة عما سوى ذات الله تعالى وصفاته كما هو المشهور المتواتر الى الجوهر
والعرض ثم ادراجه الصفات في العرض ليس بوجه فالاولى هو اعتبار خروجها
باي وجه كان فليفهم قال غاية الامر انه يلزمنا آه كانه قيل اذا لم يكن
الصفات من الاعراض ولا شك انها ليست من الجواهر ايضا فيلزم ان لا تكون
ممكنة اذ الممكن لا يخلو عن احد الامرين فيلزم ان تكون واجبة اذ لا
واسطة بين الممكن والواجب فيلزم تعدد الواجب وهو محال فاجاب
بقوله غاية الامر آه، يعني ان غاية الامر في ردنا كونها من الاعراض
انه يلزمنا انها واجبة، لكن لا لذاتها بل لغيرها ولا لذاتها ولا
لغيرها، بل لكونها ليست عين الذات ولا غيرها ولا اشكال فيه وانما
يرد الاشكال لو كانت واجبة لذاتها فانه يلزم حينئذ تعدد الواجب
لذاته، وهو المحال واما تعدد الواجب لغيره فلا استحالة فيه
هذا وقد عرفت انه تستر محض فتدبر قال وقيل المتكلمون العرض
من نقل هذا القول بيان ان دخول الصفات في العرض انما يستقيم لو
حمل عدم القيام بالذات على القيام بالشي المفسر بالاختصاص المذكور
الذي هو المرضي عند السيد السند قدس سره صرح به في شرح المواقف
وسيصرح به الشارح ايضا في بيان قول المص وليس بعرض وهذا غاية
ما يمكن في وجه ارتباط هذا القول بما قبله فتامل قال لكن عدم القيام
بالذات آه، يعني انه تفسير للشي بما هو اخص مما يحتمله من غير احتياج
داع اليه بل مع وجود داع الى تفسيره بما يحتمله من العموم فالاولى
تفسيره بالاختصاص المذكور فقط قال الشارح كالالوان آه فقد

اهتماما بشانها فان القدماء انكروا وجودها وجمعها مع الاكوان
مع انها انسب بالطعوم والروايح لتناسبهما لفظا وخطا و قوله و
قيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا يعني وقال بعضهم ان اصولها
خمسة هذه الثلثة من اصولها كما ان السواد والبياض كذلك
قوله والبواقي بالتركيب يعني انها تحصل بالتركيب منها اومن الخمسة
على ما فصل في موضعه قال صاحب المواقف والحق ان ذلك تحدث
كيفيات في الحس واما ان كل كيفية من هذا القبيل فتنتهي لا سبيل
الى الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي نوع
بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالاولى
ان يتوقف فيه و قوله هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
وذلك لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان فاما ان يكون
ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله
في حيز آخر والاول السكون والثاني الحركة اما الاول وهو ان يعتبر حصول
الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون بحيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث اولا والاول هو الافتراق والثاني
هو الاجتماع وانما اخذ الامكان في التخلل دون الوقوع لجواز ان
يكون بينهما خلاء اي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه
فافهم و قوله والطعوم جمع طعم بفتح الطاء بمعنى الكيفية المذوقة
واما الطعم بضم الطاء فهو اسم للطعوم كالطعام و قوله وانواعها
تسعة يعني ان بسائطها واصولها تسعة بقرينة قوله ويتركب منها انواع
لا تحصى والفرق بين العفوصة والقبض ان العفص يقبض باطن الانسان
وظاهره معا فينفر الطبع عنه لتفرق بشدة بدنه والقابض يقبض ظاهره
فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية كذا في شرح المواقف والتفاهة
هي كيفية ملايمة هي اضعف من الحلاوة واقرب من الدسومة الا ان
هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ
فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية واما
التفاهة بمعنى عدم الطعم وتسمى تفاهة حقيقية فليست من الطعوم
وعدها منها توهم على ما صرح به السيد السند قدس سره في شرح المواقف
و قوله وليست لها اسماء مخصوصة الا من جهة الموافقة للطبع والمخالفة
له كرايحة طيبة او منتنة او من جهة الاضافة الى محلها كرايحة المسك

اولى

اوالى ما يقارنها كرايحة الحلاوة كذا في شرح التلخيص للشارح المحقق
و قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان آه قيل يدل عليه قولهم في نفي
الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فيستحيل في
حقه تعالى وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة على ما
سيجيء فافهم قال ذكر في شرح التجريد يعني ان ما ذكره الشارح من
اختصاص ما عدا الاكوان بالاجسام ينافي ما ذكر في شرح التجريد
من ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر
واحد عند المتكلمين وقد لفق بعض الفضلاء بينهما بان ما ذكر
في شرح التجريد من ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى اكثر من جوهر
واحد بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح
من ان ما عدا الاكوان من الاعراض مختص بالاجسام بمعنى انه لم
تجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فان الامكان
لا يقتضي الوقوع فلا منافاة بينهما وبالجملة ان كلام الشارح في
الوقوع وكلام شارح التجريد في الامكان قال الشارح فنقول
حادث اي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائه
او كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول انسب بسابق كلامه
ولاحقه قال ولنا ان نستدل بما سيجيء آه ولنا ان نستدل
على حدوث الاعراض بامكانها ايضا لاحتياجها الى ذات تقوم به و
قوله لكنه مسلك خاص بالاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة انهم
هم القائلون بان العرض لا يبقى زمانين بل الاعراض كلها على التقضي
والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله ووافقهم على ذلك
النظام والكعبي من قدماء المعتزلة واما الفلاسفة وجمهور المعتزلة
فقالوا ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات ولما
كان هذا المسلك غير تام مردودا بين الجمهور بانا لا نم ان البقاء
عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم
كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض اعرض الشارح عنه وبين
حدوث الاعراض بوجه مقبول بين الجمهور و قوله اذ القصد الى
ايجاد الموجود ممتنع بديهة يعني ان الامر الصادر من المختار يجب ان
يكون حادثا اذ لو كان قديما لزم القصد الى ايجاده حال وجوده
وهو محال لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا

العدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا و قوله واعترض عليه بجواز
آه حاصله ان اثر المختار انما يجب ان يكون حادثا لو كان تقدم
القصد على ايجاد الموجود بحسب الزمان ليكون مقارنا لعدم الاثر
وهو مم لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم
الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود
بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية
فحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد
الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل هذا القصد او
الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وبالجملة فالقصد
اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه فلا يلزم حدوثه
واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا
فيكون اثره حادثا قطعا على ما حققه السيد السند قدس سره في
شرح المواقف، اعلم ان المراد بالقصد هنا هو الارادة ومنع
هذا الاعتراض ما قالوا من ان الارادة القديمة توجب المراد
بمعنى يجب وجوده معها و يمتنع تخلفه عنها، واما الارادة الحادثة
فلا توجبه وان جاز مقارنتها له، وجوز النظام والعلاف
ايجاب الحادثة ايضا للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا لا عزما
والاشاعرة لما لم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وقالوا الارادة انما هو القصد قالوا انه لا يوجب المراد اذا
كان حادثا فتامل قوله اذ يحتاج فيه الى ا ء في حصول المقصود بعد
اء بعد القصد قوله واما القصد الكامل وهو قصد الواجب تعالى و
تقدس قوله فربما يستلزم المقصود آه الاولى ان يقول فيستلزم
المقصود بحذف كلمة ربما لما عرفت فافهم قوله بل لا يجوز عدم وصفه
اذ لو جاز عدم وصفه لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة وقد
صرحوا بعدم جوازه ايضا وللاشارة الى هذا ترقي المحشي فقال بل لا
يجوز عدم وصفه، ويمكن ان يقال ان المنفي الاول بالنظر الى كون
العدم في نفسه ممكنا والترقي بالنظر الى كونه ممتنعا بالغير فافهم
قوله وانما فسره به لان القدم آه، وقيل انما فسره به لان القدم
بهذا المعنى ليس مقصودا بالاثبات بل مفروض والمقصود بيان منافاة
القدم للعدم بالاستدلال وحاصله ان ما يطرا عليه العدم لا
يكون قديما لان القديم اما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع

عدمه، والا لم يكن واجبا لذاته او مستندا اليه بطريق الايجاب
لا بطريق الاختيار، والا يلزم خلاف المفروض لان الصادر بالاختيار
حادث قطعا والمستند اليه بطريق الايجاب لا يطرا عليه العدم
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة، وقيل انما فسره به
لان في ظاهر كلامه اثبات منافاة الشيء للشيء بنفس ذلك الشيء هذا
يريد بالشيء الاول والثالث القدم وبالثاني العدم فافهم قوله فان
قلت يجوز ان يستند آه، يعني لا نم ان المستند الى القديم لا يطرا عليه
العدم وانما لا يطرا عليه العدم لو كان استناده الى القديم بلا
واسطة او بواسطة شرط قديم وهو ليس بمسلم لانه يجوز ان يكون
استناده اليه بواسطة شروط حادثة على سبيل التعاقب بان
يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند غير متناهية في
جانب الماضي متناهية في جانب المستقبل بان ينتهي هذه الشروط
المتعاقبة بشرط آخر لا يكون شرطا لوجوده فيكون ذلك المستند
قديما غير مسبوق بالعدم ضرورة تحققه في الازمنة الماضية
الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد
تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرا عليه العدم بان ينتهي
تلك الشروط بان يوجد شرط لا يكون شرطا لوجوده ولا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة ولا نزاع في جوازه
هذا، وقد قرر بعض الفضلاء هذا الاعتراض بانه يجوز ان يكون
ذلك الحادث الزماني مستندا الى الموجب القديم بتوسط استعداد
وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى القديم قديما غير مسبوق
بالعدم، وقيل عليه ان المقصود بيان ان المستند الى الموجب
القديم مستمر لا يطرا عليه العدم اذ الكلام في ان العدم ينافي
القدم لانه قديم غير مسبوق بالعدم اذ هو مفروض فعلى ما
ذكره ذلك الفاضل لا يفيد المنع شيئا بل فيه تسليم محل النزاع
اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني فيبصر و قوله قلت يبطله
آه حاصله ان استناد القديم الى الموجب القديم بشروط متعاقبة
لا الى نهاية باطل ببرهان التطبيق فانه يبطل كل ما لا يتناهى من
الامور المتحققة الوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة على ما يجيء
ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط
يكون استناده الى الموجب بلا واسطة، فيكون قديما مستمرا

فيكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما غير ممكن الزوال
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما
هو مستند الى الموجب القديم قديم مستمر لا يطرأ عليه العدم
فثبت ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقوله نعم يرد ان يقال آه
اشارة الى تصحيح السند الذي ابطله المجيب ببرهان التطبيق وحاصله
انه يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي
ثابت في الازل كعدم حادث مثلا فيكون ذلك المستند غير مسبوق
بالعدم ويجوز ان يطرأ عليه العدم بزوال شرطه اعني عدم ذلك
الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف وجود ذلك الحادث
فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم
الموجب القديم ولا يلزم ايضا تخلف المعلول عن علته التامة بل عن
الناقصة كما مر واجيب عنه بانا ننقل الكلام الى ذلك الامر العدمي
ونقول انه لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بلا واسطة او
بواسطة شرايط عدمية لا الى نهاية او الى ممتنع بالذات وايا ما
كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما
على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير
المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية وهو باطل
ببرهان التطبيق هذا ولا يخفى عليك ان لقائل ان يقول لا نم ان
الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام لا تحتاج الى سبب اذ علة
الاحتياج على مذهب المتكلمين هي الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم
نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما ذهب اليه الحكماء لتم الجواب
لكن سؤال المحشي الفاضل على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل
المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما
للامور الاعتبارية فزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية
على ما قيل ونقل عنه انه يمكن رد الايراد بمنع زوال الشرط اذ
الشرط هو العدم الازلي لا السرمدي المستمر وعند وجود الحادث
زال استمرار العدم لا ازليته فالشرط باق كالعلة هذا فليتامل
وما قيل فان للمتكلم ان يقول انا اثبتنا بادلة قطعية اختصاص
الواجب بالذات في الله تعالى وتنزهه في الايجاد عن شرط و
ارتفاع مانع والمستند الى الموجب كذلك لا يمكن ان يشترط بامر
عدمي ففيه ان اختصاص الواجب بالذات في الله تعالى بعد اثبات

وجوده

وجوده بحدوث الجواهر والاعراض فلو اخذنا الاختصاص مقررا
في هذا المقام لزم الدور فتدبر قوله لو قيل فان كان مسبوقا
آه يريد انه لو قيل في البيان بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بعينه فهو سكون آه فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز
آخر فحركة والا فسكون لم يرد السؤال الآتي بقوله فان قيل يجوز ان
لا يكون آه فانه ح يندرج في السكون فان معنى قوله والا فسكون
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر وهو اعم من ان يكون مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بعينه وان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا
كما في آن الحدوث على ما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه فانهم ذهبوا
الى ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك
الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص
الجوهر بذلك الحيز وذلك الاختصاص هو اخص صفاتهما فاذا كان
احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث
والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها
الا الاكوان الاول في الاحياز المتعاقبة ويلزمهم ايضا ان يكون الكون
الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق فكذا الثاني
فلذا اخرجه الشارح عنهما اختيارا منه لما ذهب اليه ابو الهذيل من
ان الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن فتامل
قوله نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح آه اقول لا نم كون الكون
الواحد سكونا مخالفا لقولهم السكون كونان وانما يخالفه لو كان
مرادهم بقولهم السكون كونان انه مجموع الكونين لكنه يجوز ان يكون
مرادهم به انه الكون الثاني بعد الكون الاول فتسامحوا في جعل
الكون السابق الذي هو شرط تحقق السكون جزءا منه على ما صرح
به الشارح المحقق في شرح المقاصد حيث قال فيكون السكون حصولا
ثانيا في حيز اول واشار اليه في هذا الكتاب ايضا بقوله وهذا
معنى قولهم الحركة آه وسيجيء من المحشي الفاضل الاشارة اليه
ايضا نعم يخالف كون الكون الاول سكونا قولهم ذلك فليتامل
قوله واقول وايضا يلزم آه وفيه ايضا انه يجوز ان يكون مرادهم
بقولهم الحركة كونان انها الكون الثاني بعد الكون في المكان الاول
على قياس السكون فلا مخالفة قوله لكن يضر في حصر الاكوان في الاربعة
المذكورة لا يخفى عليك ان الكلام في اثبات حدوث الاعيان لا

في حصر الاكوان فكونه مضرا للحصر لا يقدح في هذا المقام الا ان
لقائل ان يقول ان المدعى ان كان عدم خلو العين عن الحركة والسكون
فتجويز ان يخلو عنهما بان يكون في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه
وان كان حدوث الاعيان كلها او عدم خلوها عن الحوادث فتجويز
كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا فافهم قوله
وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة آه الاولى تقديم هذا القول على
ما في حيز اعلم ثم قائل هذا القول هو الشارح المحقق حيث قال في شرح
المقاصد يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق انه حصول مسبوق
بحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز ايضا انتهى وهذا
كما يرد على ما في الحاشية الخيالية يرد على ما في الشرح ايضا فافهم وقد
اشار الى ضعف هذا الجواب عنه بقوله ويمكن وجهه اظهر من ان
يخفى فلو قيل في البيان فان انضم بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا
فسكون او ان كان حصول اول في حيز ثان فحركة والا فسكون لدخل
في السكون الكون في اول زمان الحدوث ولا يرد عليه ايضا السكون
بعد الحركة فتدبر قال يرد عليه ان ما حدث آه يريد به انه ان حمل
التعريفان اعني قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين وقولهم السكون
كونان في آنين في مكان واحد على ظاهرهما من ان كلا من الحركة والسكون
عبارة عن مجموع الكونين لورد عليه ان ما حدث في مكان واستقر
فيه آنين ثم انتقل في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كونه في الآن
الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول سكون
ومع الكون الثالث حركة فلا يمتازان بالذات بمعنى انه يكون الساكن
في حال سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لم يقل به
احد فلهذا حملهما الشارح على خلاف الظاهر منهما وقال وهذا معنى
قولهم الحركة كونان آه وبهذا فقد اندفع ما قيل ان المقصود قوله وهذا
معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام في التعريفين على قولهم ليس على ظاهره
بل محمول على المسامحة والتحقيق ما قدمناه من ان الحركة كون مسبوق
بكون في مكان آخر والسكون كون مسبوق بكون في مكان واحد فلا
يرد ما ذكره المحشي الفاضل بقوله يرد عليه هذا الا انه يخدشه قول
الشارح في شرح التلخيص من ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في مكان
بعد حصوله في مكان آخر اعني انها عبارة عن مجموع الحصولين هذا كلامه
قال السيد قدس سره يعني انه لا ينبغي ان يحمل التعريف على ما يتبادر من ظاهره

من انها الحصول في الحيز الثاني المقيد المشروط بكونه بعد الحصول
في حيز اول فتامل قوله نص في عكسه اي نص في ان الكلام في
التعريفين على قولهم مبني على التحقيق وما ذكره الشارح مبني على المسامحة
فتامل قوله واجيب عن الايراد آه فكان في هذا الجواب نظر فانه ليس
المراد بعدم تمايزهما بالذات ان لا يكونا متمايزين بحسب الحقيقة حتى
يجاب بهذا الجواب بل المراد انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي
بان يكون تحقق كل منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ
ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك
مما لم يقل به احد فيتضرر قوله تامل لعله اشارة الى ان عدم امتياز
الحركتين بالذات لا يضر لاشتراكهما في النوع بخلاف الحركة والسكون
فانهما لكونهما متقابلين يجب الامتياز بينهما على وجه اتم قوله وهذا
ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما ذهب اليه الاشعري
من ان العرض لا يبقى زمانين لانه يتحقق الكون الاول والثاني قوله
ووجه الاشكال في هذا انه لا معنى آه وايضا يلزم انه اذا حدث في
مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم
كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا واذا انتقل الى
مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة
لكونه كونا في المكان الثاني وما ينبغي ان ينبه عليه ان ما يرد على ما
هو الحق من التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قولهم الحركة كونان
والسكون كونان ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان لا يكون الحركة
والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود الا ان يكتفى في
وجود الكل بوجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب فافهم قال الشارح
فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قيل فيه اشارة الى ان انتفاء كونه
ساكنا اظهر من انتفاء كونه متحركا وذلك لان السكون هو الكون الثاني
وهذا كون اول فليس من السكون في شيء واما الحركة فهو الكون الاول
بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول فليس من السكون في شيء واما
الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول الا انه
ليس بعد الكون في حيز آخر وقوله على ان الكلام في الاجسام التي تعدد
فيها الاكوان آه لا يقال عليه ان تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة
يفوت اثبات حدوث جميع الاعيان لانه يقال ان ما لا يتعدد فيه
الاكوان فهو مستغن عن البيان اذ عدم تعدد الاكوان في عين انما

هو فى آن حدوثه فتامل، والاولى تقديم هذا الجواب على الجواب
الاول اذ فى الجواب الاول قبول المنع ودعوى عدم الضرر، وفى
هذا الجواب دفع المنع، ثم فى هذا الكلام بحث نجده فى بعض الحواشى
قوله وهى غير باقية لو قال وقد ثبت حدوثها لكان اولى ثم عدم
بقاء كل فرد من افراد الاعراض هو مذهب الاشعرى كما عرفت وليس
بقطعى يعتمد عليه فى تحقيق الحق وهذا لم يكتف به وعقبه بقوله
ولان ماهية الحركة آه وحاصله ان ماهية الحركة لما فيها من انتقال
المتحرك بها من حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير الذى هو الحال
الاول سبقا زمانيا اذ يترتب هناك حالات وانتقالات متجددة
متعاقبة لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا
زمانيا مسبوقا بالعدم قطعا لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق
ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق فيكون مسبوقا بالعدم وهو
معنى الحدوث والازلية تنافى المسبوقية بالغير المستلزمة للمسبوقية
بالعدم هذا، ولقائل ان يقول لا نم ان ماهية الحركة تقتضى المسبوقية
اذ ماهيتها ليس الا الكون وهو حصول الجسم فى الحيز والمسبوقية من
عوارضها لان الاكوان الاربعة متفقة الحقيقة والاختلاف بينها
انما هو بالعوارض على ما فى شرح المواقف الا ان يراد بماهية الحركة
الكون فى هذا العارض فتامل قوله ولان كل حركة آه يعنى ان كل
حركة فهى لاقتضائها الانتقال والتغير المذكورين على المقتضى وعدم
الاستقرار، وفى معرض الزوال اعنى طريان العدم قوله وكل سكون
آه حاصله ان كل سكون فهو جائز العدم والفناء لان كل جسم
او جوهر متماثل فى الحقيقة فيجوز على كل منهما ما يجوز على الاخر فلو عدم
ولما شوهدت حركة البعض من الكواكب والبحار والارض وما عليها
من المواليد الثلاثة جازت على الكل فهو قابل للحركة بالفعل بالضرورة
والمشاهدة فبحركته يعدم السكون والحال انك قد عرفت آنفا
ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فلا يكون شىء من الحركة والسكون
لقبولهما الزوال والعدم قديما بل كل منهما حادث فهذه الجملة الحالية
متممة لدليل حدوث الحركة والسكون معا وتخصيصه بدليل حدوث
السكون فقط بجعله فى مقام الكبرى بان يقال ان السكون يجوز
عدمه، وكل ما يجوز عدمه امتنع قدمه، او بجعله فى مقام تعليل الكبرى
المطوية وتقديرا لقياس حينئذ هكذا السكون يجوز عدمه ولا شىء

من

من القديم يجوز عدمه فان ما جاز عدمه امتنع قدمه فهو تخصيص
بلا مخصص فافهم، ثم ان الشارح المحقق قد قيد السكون فى شرح
المقاصد بالوجودى حيث قال السكون وجودى جائز الزوال و
لا شىء من القديم كذلك ثم قال وانما قيدنا بالوجودى لان عدم الحادث
قديم يزول الى الوجود، ودليل امتناع عدم القديم وهو انه اما
واجبا او مستند اليه بطريق الايجاب دون الاختيار انما هو جار فى
القديم الموجود هذا قيل فيه خروج عن الاصطلاح المشهور الذى هو
كالمحجة البيضاء من ان القديم موجود خارجى لا اول لوجوده او وجود
لا اول له ومن ثمة رد على من ادعى ان المعتزلة وان بالغوا فى انكار
ثبوت القدماء لكنهم قالوا به فى المعنى فانهم قالوا ان الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية والالهية ثابتة فى الازل مع ذات الله
الواجب وزعم ان القديم عندهم ثابت لا اول لثبوته بان لا شىء
من الاحوال بقديم فانه هو الموجود الذى لا اول لوجوده لا الثابت
الذى لا اول لثبوته الذى هو اعم منه فليتامل قال ان قلت
جوازه لا يستلزم وقوعه آه حاصله ان القدم ينافى طريان
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج
من القوة الى الفعل فيجوز ان يكون سكون قديم مستمر الى الابد مع
كونه جائز الزوال نظرا الى ذاته فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه
يستلزم سبق العدم حاصله ان جواز الزوال وان لم يستلزم من
طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه فان القدم
ينافى العدم مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا وذلك لان امكان
عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول عن علته
التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا للقدم فيكون مسبوقا
بالعدم، فيكون حادثا، وبذلك يثبت المقصود وهو اثبات حدوث
السكون، قيل وفيه ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم
ذاتيا كما فى الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا واما اذا
كان المنافاة بالغير كما فى القديم المستند الى الموجب القديم فلا
يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما
يثبت قدمه امتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين لتم، ودون اثباته خرط
القتاد فتدبر قوله فلما مر فى الشرح من ان القديم ان كان واجبا

لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب لا الاختيار
قوله الشارح الاول انه لا دليل على انحصاره آه يعني لا نم عدم
خلو الاعيان عن الحركة والسكون وانما لا يخلو عنهما لو كانت منحصرة
في الاجسام والجواهر والانحصار مم لا دليل عليه ولا على انه يمتنع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا بل يجوز ان يوجد
ممكن كذلك فلا يوجد فيه كون فضلا عن الحركة والسكون كالعقول
التي هي المبادي العالية والنفوس المجردة في ذواتها عن الهيولى
سواء كانت انسانية او فلكية كما قال بها الفلاسفة وبعض المتكلمين
كالغزالي والراغب من الصوفية المكاشفين وحاصل الجواب تخصيص
المدعى وانما خصص لان ما لا يثبت وجوده لا يصلح دليلا على وجود
الصانع ورد عليه ان ما لم يثبت وجوده وان كان لا يصلح
دليلا الا انه لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا
يثبت ان المحدث للعالم هو الله تعالى لجواز ان يكون القديم الاخر
الا ان يقال لا يثبت هنا الا احتياج العالم الى القديم وانه لا
بد من قديم يستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته او
غير ذلك فبحث آخر فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان
تعدد الصانع تم والا فلا فليتأمل قوله وههنا ليس كذلك بل
المشترك ههنا امر عرضي سلبي اذ معنى التجرد هو عدم التحيز و
المشاركة في العوارض لا سيما السلبية لا تستلزم التركيب فانه
فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات
مع شركتها في العوارض وقد مر فيما قبل ما يتعلق بذلك فتذكر
قوله ولو سلم فما به الامتياز آه يعني انه على تقدير تسليم ان ما
به الاشتراك امر ذاتي لا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى
يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بالتعين الذي هو امر عدمي على ما
ذهب اليه المتكلمون من ان التعين الذي هو المانع يمنع الماهية
عن وقوع الشركة فيها امر عدمي لا وجود له في الخارج كما بين
في محله فلا يلزم التركيب آ ورد عليه انه على ذلك التقدير وان
لم يلزم عدم التركيب لكنه يلزم احتياج الواجب تعالى الى ذلك
التعين المدعى وذلك لان كل هوية من تلك الماهية تحتاج الى
تعين يميزها عن اغيارها سواء كان امرا عدميا على ما ذهب اليه
المتكلمون او امرا وجوديا على ما ذهب اليه الحكماء تعالى الواجب عن

الاحتياج علوا كبيرا هذا فتدبر قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى
حاصلها انا لا نم ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فان الدليل
ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه
كالصانع مع العالم وكون هذا المنع معارضة مبني على انه لما استدل
على الكبرى ولم يتعرض في الجواب لدليلها تنزلت منزلة المدعى و
منعها معارضة فافهم قوله فاجاب بانه معلوم بالبداهة لا بانتفاء
دليل الحضور اي لا يتوقف ذلك على هذه المقدمة القائلة بان كل
ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه والا لكان العلم به نظريا لا ضروريا
قوله الشارح الثاني ان ما ذكرتم حاصله ان الدليل الذي
ذكرتم في اثبات حدوث الاعراض اخص من مدعاكم وهو حدوث
جميع الاعراض فانه انما يدل على حدوث الاعراض المشاهدة دون
ما لم يشاهد فلم يتم التقريب الذي هو سوق الدليل على وجه يستلزم
المطلوب ومحصل الجواب ان الدليل المذكور وان كان كما قلت
الا انه لا يفوت الغرض الذي هو حدوث جميع الاعراض فان ثبوت
حدوث الاعيان يستلزم ثبوت حدوث الاعراض بالضرورة قيل
فعلى هذا كان الاولى ان يبين اولا حدوث الاعيان ثم يقال
وانه اعني حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة
انها لا تقوم الا بها او يسقط هذا البحث الا انه اراد الاشارة الى
دليل اقصر من الدليل الثاني الذي ذكره بقوله واما الاعيان آه
فلذا قدمه عليه قوله اي حدوث سائر الاعراض بحذف المضاف
والمراد بباقي الاعراض ما لم يعلم حدوثه بالمشاهدة ولا بالدليل
فيكون حدوث الاعراض المشاهدة كالحركة والسكون مثلا دليلا
حدوث الاعراض الغير المشاهدة كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا
مدلولا له فلا يلزم المصادرة الموهومة بناء على ما يفهم من ظاهر
العبارة من انه لما كان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث
الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض كان حدوث بعض
الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع فلا يندفع بما قيل
فان المراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون يثبت
حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان يثبت حدوث جميع اعراضها
لما عرفت من كون دخول ذلك البعض في الجميع ضروريا نعم لو قيل انه

اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة
او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحوادث
لم يبعد كل البعد فتامل قال الشارح الثالث ان الازل ليس عبارة
اه وحاصله اما منع الملازمة فى قوله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت
فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل، واما منع بطلان التالى
وتقرير الاول انا لا نم لزوم ثبوت الحادث فى الازل من ثبوت ما
لا يخلو عن الحوادث فيه وانما يلزم ذلك لو كان الازل عبارة عن حال
مخصوصة ووقت معين، وليس كذلك بل هو عبارة اما عن عدم
الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى
جانب الماضى، وكل من هذين المعنيين لا يصدق على الحوادث لان
لها اولية وعدم استمرار كما لا يخفى؛ وانما اللازم ح ليس الا حوادث
غير متناهية يثبت للمعين الازلى واحد منها فى كل زمان، ولا يذهب
عليك انه على ذلك التقرير لا يد فعه جواب الشارح، وتقرير الثانى
انا لا نم بطلان ثبوت الحادث فى الازل وانما الباطل هو ثبوت
الحادث بالشخص فيه لا ثبوت الحادث بالنوع وح يكون الجواب
دافعا الا انه يرد عليه ما يرد فتامل و قوله ومعنى ازلية الحركات
الحادثة اه جواب عما يقال وتتميم للبحث، وحاصل ما يقال انه اذا
كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن عدم استمرار الوجود فلا
يصح قول الفلاسفة ان الحركات الفلكية الحادثة ازلية مع انهم
قالوا بها، وحاصل الجواب انهم لم يقولوا بازلية افراد الحركات
وانما قالوا بازلية مطلقها، واما افرادها الشخصية فحادثة
قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية
فان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد
بلا سكون على ما مر فتذكر قال يرد عليه ان المطلق اه، وحاصله
ان كلا من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق ان لو كانت متناهية
فى جانب الماضى فيلزم من تحقق البداية للجزئيات تحقق البداية للمطلق
لما ذكرتم من انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى واما اذا كانت
غير متناهية فى جانب الماضى فلا لان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى
له بداية فياخذ من حيثية تحققه فى ضمنه حكم ذلك الجزئى اعنى كونه
له بداية كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فياخذ
بهذا الاعتبار حكمها ايض اعنى ان لا يكون لها بداية وح لا يبطل

قدم لبقائه فى الازمنة الماضية فى ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية
و قوله ولا استحالة اه جواب عما يقال يلزم على ما ذكرتم اتصاف
الواحد بالمتقابلين وهو باطل وحاصل الجواب انا لا نم بطلانه
اذ لا يجوز ان يكون متصفا باحدهما باعتبار وبالاخر باعتبار آخر
كما ان الحيوان متصف بالضحك باعتبار كونه ناطقا وباللاضحك
باعتبار كونه غير ناطق فافهم و قوله وايض لو صح ما ذكرتم اه نقض
اجمالى وحاصله دليلكم على تناهى حركات الافلاك بجميع مقدماته
غير صحيح لانه جار فى نعيم الجنان ايض مع تخلف المدلول اعنى التناهى
عنه، وذلك بان يقال لا وجود لمطلق نعيم الجنان الا فى ضمن جزئى
منها وكل جزئى منها متناه فلا يتصور عدم تناهى المطلق مع انكم
لا تقولون بتناهى نعيم الجنان، بل بعدم تناهيها فما لكم لا تقولون
بعدم تناهى الحركات ايض حتى يكون مطلقها قديما فسقط ما قيل
ان قياس نعيم الجنان على حركات الافلاك قياس مع الفارق لان
الموجود بالفعل فى كل مرتبة من نعيم الجنان متناه بمعنى انها تنتهى
الى حد لا يوجد بعده منها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل
ولو متعاقبة غير متناهية لا لان الفرق لا يفيد فى دفع النقض المذكور
كما توهم بل لما ظهر لك مما قررنا فى تحرير كلام المحشى الفاضل فتامل
و قوله والاصوب ان يجاب اه حاصله ان الجزئيات الموجودة من
الحركة متناهية لان برهان التطبيق يبطل عدم تناهيها وذلك
لانه يجرى فى الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
مرتبة على ما ذهب اليه المتكلمون، وسيجئ ان شاء الله تعالى
واذا كانت الجزئيات متناهية لها بداية يكون المطلق ايض كذلك
فلا يتصور قدمه، وانما قال والاصوب لانه يمكن ان يحمل كلام
الشارح على هذا ايض بان يقال لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى
الذى له بداية، اذ لا يمكن ان يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى
لا بداية لها اذ وجود تلك الجزئيات باطل ببرهان التطبيق
فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئى من جزئياته، ولما
كان ظاهر كلام الشارح مورد المااورده المحشى الفاضل جعله
اصوب واشار الى كون كلام الشارح صوابا، واما نعيم الجنان فلا
يرد على هذا اذ هى ليست كحركات الافلاك الموجودة فى الازمنة
الماضية الداخلة تحت ضبط لم يضبطها وجود فلا يجرى فيها،

برهان التطبيق فتدبر قوله كما هو عند الحكماء فانهم اعتبروا قيده
الاجتماع في الوجود والترتيب قالوا ان الآحاد اذا لم تكن موجودة
معا في الخارج كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد
احدى السلسلتين بازاء آحاد الاخرى لا يمكن في الذهن لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة لبنا لا تتناهى ومن المعلوم انه
لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا
كانت الآحاد موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وقد عرفت
استحالة وجودها كذلك في الذهن فتعين لزوم وجودها مجتمعة
في الخارج حتى يتم التطبيق وقد ابطل المتكلمون ذلك وسيجيء ان
شاء الله تعالى قال الشارح الرابع انه لو كان كل جسم آه حاصله
ان عدم خلو الجسم عن الكون في الحيز باطل لانه يستلزم المحال
الذي هو عدم تناهي الاجسام وذلك لان الحيز على ما ذهب
اليه ارسطاطاليس والمتأخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي
هو السطح الباطن آه وذلك لان الحيز لكونه جسما او نهاية الجسم
يستدعي الكون في الحيز ايضا وهلم جرا فيتسلسل وهو باطل ببرهان
التطبيق وحاصل الجواب منع كون الحيز هو السطح المذكور لم لا يجوز
ان يكون هو الفراغ الموهوم اي البعد المفروض الذي هو الخلاء و
حقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما
فيكون ما بينهما بعدا موهوما اي معدوما موهوما وجوده ممتدا في
الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
وهو الذي جوزه المتكلمون ومنعه الحكماء على ما بين في المطولات
فعلى هذا لا يكون الحيز جسما ولا نهاية له ايضا فلا يلزم المحذور
المذكور فثبت المدعى اعني عدم خلو الجسم عن الكون في الحيز ومما
ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان الابحاث المذكورة ليست على
الترتيب والا فاللازم ان يجعل البحث الثاني بحثا اول والرابع
بحثا ثالثا فتامل قال خصه بالذكر آه يعني خص الجسم في تعريف
الحيز بالذكر لكون كلام المعترض الباحث فيه اذ هو لا يثبت
الجوهر والمقصود دفع كلامه وذكر الجسم كاف فيه والا فلا
وجه لتخصيص الجسم بالذكر فان ماهية الحيز عام يتناول ما يشغله
الجسم وما يشغله الجوهر الفرد عندهم بخلاف المكان فانه مخصوص
بما يشغله الجسم فقط يعني ان البحث لا يختص بتحيز الجسم بل يكون

ان يقال لا نم عدم تحيز الجوهر بناء على تفسير الحيز بالسطح المذكور اذ
الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجوهر
وهو باطل ايضا فليتأمل قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث آه
نبه بذلك على وجه جعل المحدث للعالم محكوما عليه مع ان الاحق
بذلك هو الله الموصوف بما ذكر وحاصله انه علم مما سبق ان ذاتا
ما هو المحدث للعالم المحدث والمجهول تعينه فالمناسب ان يحمل على
المحدث ما يعينه لكون محط الفائدة في الكلام هو الخبر فيتصور و
قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن آه فيه ان ذلك الامتناع
ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة الدليل على ان ترجح احد طرفي
الممكن من غير مرجح ممتنع فافهم ثم الاوفق بالمذهب والانسب بالمقام
هو ان يقال طرفي الحدث بدل طرفي الممكن الا ان الشارح اراد
الاشارة الى ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين من ترجيح القول بان
علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وتضعيف ما ذهب اليه
قدماء المتكلمين من ان العلة او شطرها او شرطها على اختلاف فيما
بينهم هو الحدوث قال السيد السند في شرح المواقف ولا يذهب
عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده
والاستدلال به وقوله والمحدث للعالم هو الله قيل لم يقل والمحدث
له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار
ما ثبت من اجزائه وهنا في العالم مطلقا هذا وفيه تامل وقوله
اي الذات الواجب الوجود آه فسر بذلك لان الدليل الذي ذكر
انما يثبت كونه واجب الوجود وما قيل فسر به ليتضح وجه ذكره
صيغة الفصل بين المبتدا والخبر لانها للفصل بين كون الخبر خبرا
وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا ففسر بالمفهوم الكلي
القابل لان يوصف به وادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود
على صفاته تعالى ايضا ووصف واجب الوجود بقوله الذي يكون
وجوده من ذاته اي يقتضيه ذاته تنبيها على زيادة الوجود على
الذات كما هو المذهب عندنا فصفة كاشفة له وقوله ولا يحتاج
آه يجوز ان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده اي ولا يحتاج وجوده
الى شيء ولا حاجة الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود
واحتياج وجوده الى ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود
قبل فقط ويجوز ان يرجع الى الذات ايضا فيكون المراد حينئذ

سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتدبر ثم المراد بالذات
الاولى التشخص وبالثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته
لا من تشخصه وكذا لم يكتف بضمير الذات واعلم ان في وصفه تعالى
بواجب الوجود ردا للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى قال الشيخ
المحقق في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى
انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة
والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها
فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه
هذا قيل ولا خفاء في ان قولهم هذا هذيان بين البطلان قيل
في قوله وجوده من ذاته نظر اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته
فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ودفع بان كون
الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان عينيته ليست للذات
والا لكان عينا في الممكن ايضا فيكون لغيره فيلزم ان يكون ممكنا
فليتامل قال ان قلت الصفة آه حاصله منع الملازمة القائلة
بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وتقريره انا لا نم انه
لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك لو كان مغايرا
للواجب وليس كذلك بل يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند
اليه الحوادث صفة للواجب او مجموع ذاته وصفاته فان كلا منهما
جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما
الصفة فظاهر واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة و
كل منهما ليس عين الذات ولا غيرها ايضا اذ لا تنفك الصفة في الذات
قوله اي صفة الذات الواجب آه لا يخفى عليك ان هذا ليس محلا
للشبهة فلا حاجة الى هذا التطويل قال قلت هذا آه حاصله دفع
مادة النقض واثبات للملازمة الممنوعة اما تقرير الاول فهو ان
الجائز الذي هو صفة للواجب او مجموع الواجب وصفاته لا يضرنا
لان فيه تسليم المدعى وهو اثبات وجود الواجب تعالى اذ هو لا بد
سواء ينتهي سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعهما لان
تحقق الصفة وكذا المجموع بدون الذات محال واما تقرير الثاني فهو
ان المقصود بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود هو الجائز المباين

اي المغاير للواجب المنفك عنه فلا شك في صحة الملازمة ح
قيل الظاهر ان قوله وكلامنا في الجائز المباين آه من تتمة الجواب لا
جواب ثان كما قيل لعدم استقلاله في الجواب فافهم واورد على
هذا الجواب ان المنع المستند الى ما هو مسلم عند المستدل دون
المانع للالزام لا يوجب تسليم المدعى فتنبه وقد اجيب عن السؤال
ايضا بانا لا نم كون الصفة وكذا المجموع مما يجوز وجوده لانهم لم
يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم واعترض
عليه بانه لا بد في مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فاما ان
تكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما
سيجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ نقول
انا لا نم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن
الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي الفاضل على
ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات وكاني بك وانت قد
اطلعت بهذا على ركاكة ما قيل في دفع السؤال المذكور من ان المراد
بقوله اذ لو كان جائز الوجود آه انه لو كان الذات الجائز الوجود
لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه
سوى الله تعالى مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى وذلك
لانه يرد المنع حينئذ بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود
لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان
تكون صفاته على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات الجائز الوجود
محدثا للعالم دون الصفة الجائزة الوجود وليس كذلك قوله منع
الشرطية المدلول عليها بالفاء يعني الكبرى وانت خبير بانه
يمكن تقريره على وجه يشمل منع الاولى والثانية بان يقال ان
اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده و
حدوثه منعنا الصغرى اعني قوله لو كان جائز الوجود لكان من
جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه بل مما لم يثبت وجوده
اعني المجردات وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول
عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اعني قولنا واذا كان
من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض كونه محدثا لما ثبت
حدوثه لا لجميعه فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ومحدثا

مما ثبت حدوثه ولا يكون منه، فلا يلزم كون الشيء مبدءا وعلة
لنفسه، وقد اشار المحشي الفاضل الى المنع الاول بقوله يجوز ان
لا يكون من جملة العالم العالم الذي بين وجوده وحدوثه والى
المنع الثاني بقوله فيصح محدثا لذلك العالم فافهم قوله قيل عليه
هذا مبني آه، اي اجيب عن هذا المنع باثبات المقدمة الممنوعة
مستدلا عليه بنفي المجردات، وانت خبير بانه ليس بحاسم لمادة
الشبهة لعدم تمام ادلة نفي المجردات كما مر قوله على ان ذلك لا
يضرنا آه، فيه ايضا ان مقصود المحشي الفاضل ان الاستدلال
على ثبوت ان الصانع هو الواجب تعالى بطريق الحدوث غير تام
اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح
لكونه محدثا لما ثبت حدوثه، وما ذكره استدلال بطريق الامكان
ولا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه، وما قيل في
الجواب عنه عن ذلك المنع من ان كون ذلك الجائز مما ثبت وجوده
وحدوثه متعين، اما وجوده فلان علته هو الموجود ولا يكون
معدوما بالاتفاق، واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى
كلامه، ولا يخفى عليك ان هذا انما يتم لو ثبت ان كل ممكن حادث
ولا يرضى به الخصم فتامل قوله تقريره ان يقال المراد آه، توضيحه
ان يقال نختار الشق الثاني ونقول ان المراد من العالم هو مطلق
العالم ونثبت المقدمة الممنوعة بحمل المحدث في قوله والمحدث للعالم
هو الله على المحدث بالذات اي بلا واسطة فيصير حاصل الاستدلال
على ما ذكره المحشي قوله احد والمحدث بالذات اي ما يكون مخرجا للعالم
من العدم الى الوجود بذاته من غير وساطة شيء فيه هو الذات الواجب
الوجود اذ لو كان جائز الوجود كما ذهب اليه الحكيم من ان المحدث
بالذات للعالم الذي ثبت وجوده هو العقول لا الله تعالى لكان
من جملة مطلق العالم فاذا كان كذلك فلا يصلح لمطلق العالم والا
يلزم كون الشيء علة لنفسه ومبدءا له، فلا يرد عليه ما ذكره الفاضل
المحشي بقوله لكن يرد عليه آه، ومما ينبغي ان ينبه عليه ان حمل
المحدث على المحدث بالذات لا يكفي في الجواب عن الايراد المذكور بقوله
لكن يرد آه بل لا بد من حمل العالم في قوله والمحدث للعالم على مطلق
العالم ايضا هذا مراد المحشي ولا يذهب عليك ان عبارته مختلة نابية
عن وضوح المراد، ولك ان تقرر الاستدلال هكذا والمحدث

بالذات اي من غير احتياج الى غيره اصلا لمطلق العالم هو الذات
الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة مطلق العالم
فلا يصح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة فافهم قوله
حيث قال في جواب البحث الاول آه، فعلى هذا لا يناسب حمل العالم في
قوله والمحدث للعالم على مطلق العالم، بل يتعين ان يكون هو العالم
الذي ثبت وجوده وحدوثه، وكذا العالم المذكور في الشرطية فلقائل
ان يقول لا يلزم من كون المحدث جائز الوجود كونه من العالم الذي
ثبت وجوده فيصح ان يكون محدثا له، وقيل في بيانه ان قول
الشارح ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن آه صريح في ان
المراد بالمحدث هو المحدث مطلقا لان الضروري هو لزوم استناد
الحادث الى محدث مطلقا، واما لزوم استناده الى محدث
مستغن عن الغير فهو غير ضروري بل هو مبني على بطلان التسلسل
وايضا لو كان المراد بالمحدث ما ذكر لكفى ان يقال لو كان جائز
الوجود لم يصلح محدثا للعالم من غير حاجة الى قوله لكان من جملة
العالم وايضا يكون الاستدلال المذكور حينئذ عائدا الى طريقة
الامكان، فلا يصح قوله وهذا قريب مما يقال فتامل ويمكن
ان يقال ايضا ان حمل المحدث على المحدث بالذات يجعل الحكم عليه
بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن
الغير هو واجب الوجود، فلا يحتاج الى الاستدلال بانه لو كان جائز
الوجود آه، وما قيل ان معنى كلام المحشي الفاضل ان حمل المحدث
في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات فيكون حاصل الاستدلال
انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا
الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح
محدثا لذلك العالم، ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين
للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا
زمانيا او حادثا ذاتيا مما لا يساعده كلام الشارح، وان جاز
نظرا الى ظاهر عبارة المص بحيث صرح هنالك بان المراد من المحدث
المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم
الدليل، فيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح
به الشارح في بحث التكوين حيث قال ان هذا معنى القديم والحادث
بالذات على ما يقول به الفلاسفة، واما عند المتكلمين فالحادث

لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقدم فبطلانه فهو
فالتوجيه المذكور ليس بصحيح فى ذاته لا انه مما لا يتيسر عن كلام
الشارح فافهم قال والشئ لا يدل على نفسه اه . تقرير كلامه
انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته
لزم ان يصلح دليلا على وجود المبدا لان العالم اسم لجميع ما يصلح
كل جزء منه دليلا على وجود مبدا له لكن اللازم باطل فانه
لا يصلح دليلا على وجود المبدا اذ الشئ لا يدل على نفسه فلا
يكون مبدا ومدلولا للعالم اذ لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا
من العالم والمفروض انه مبدا فلزم التناقض على تقدير كونه جائز
الوجود فثبت المطلوب اعنى كونه واجب الوجود . وكذلك تقرير كلامه
بوجه آخر فتدبر قوله اى على تقدير كلامه كونه من جملة العالم اه
الاولى ان يقول اى على تقدير ان يكون جائز الوجود كما اشرنا اليه
آنفا فتفطن قوله فيه ان مدلوله اه حاصله ان كونه من جملة العالم
لا ينافى كونه مبدا ومدلولا للعالم الذى يثبت وجوده على ما ذهب
اليه الحكيم فان كونه من جملة العالم يجوز ان يكون باعتبار دلالته
على مبداء ما له ولا يلزم ان يكون ذلك المبدا نفسه حتى يلزم
كون الشئ دليلا على نفسه فيبطل كون الجائز الوجود مبدا فليتامل
فى دفعه قال الشارح وفيه هذا يعنى به ما قبل العلاوة
اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال كما لا يخفى فالاولى ان يقول و
قريب من ذلك قال الاول طريقة الحدوث اه هذا بيان للفرق بينهما
ووجه القرب بينهما انه لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان
وقد سبق الاشارة الى ان طريقة الامكان اقوى من طريقة الحدوث
قوله ابطال التسلسل اقامة دليل اه يريد ان ابطال التسلسل
عبارة عن اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه او على غيره
ولزم بطلانه واذا كان معنى الابطال ذلك فالتمسك فى اثبات
الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل
المنتج لبطلانه اذ لولا الافتقار لم يحتج الى التمسك فيكون افتقارا
الى ابطاله اه اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج بطلانه وهو متحقق
فحاصل قول الشارح وقد يتوهم ان هذا اه انه قد يتوهم ان هذا
دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل
وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل . فا

لافتقار فى اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج
بطلان التسلسل . فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل
فلا يرد عليه ان الافتقار غير الاستلزام وان ما ذكره الشارح بقوله
بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل اه انما يفيد ان هذا الدليل
مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل لا الافتقار فى اثبات الواجب بهذا
الدليل الى ابطاله . والمدعى هو ذلك . فان هذا الدليل اذا كان اشارة
الى احد ادلة اقامتها تنتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا
الى ابطاله و قوله وفى قوله ابطال التسلسل اه يريد ان فى اختيار
الشارح لفظ الابطال فى قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال
التسلسل على لفظ البطلان اشارة الى ما قلنا من ان معنى الابطال
ما ذكرناه اه اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل و
هو فاسد اذ هذا الدليل اقيم على اثبات الواجب لا على بطلان التسلسل
وان استلزم ذلك البطلان . فان قيل مما يلزم الفساد المذكور
لو كان عبارة الشارح بل هو احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك
بل عبارته صريحة فى انه اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل
وانما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل . قيل ليس مراد الشارح من ايراد
لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل . وانه اشارة اليه
اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن
الافتقار اذ كون دليل اشارة الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما
لنتيجة ذلك الدليل . بل مراده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل
الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا فى ابطال التسلسل اذ
لم يقم عليه بل على اثبات الواجب . فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه
ح يلزم الفساد المذكور على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل
على البطلان كذا قيل فليتامل . ويمكن ان يكون معنى قول المحشى
الفاضل وفى قوله ابطال اه ان فى اختيار لفظ الابطال فى قوله
من غير افتقار الى ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة الى ان المراد
بالابطال هو ما ذكره اه اذ لو كان المراد منه اقامة الدليل على بطلانه
لم يبق لقول الشارح وليس كذلك وجه اه اذ عدم افتقار الدليل
المذكور فى اثبات الواجب الى اقامة دليل على بطلان التسلسل بديهى
لا يخفى على العاقل فضلا على الفاضل فنسبته الى التوهم ونفيه
يكون فى غاية السقوط فتبصر قوله فيه نظر لان ابطال التسلسل اه

يعني لا نم ان معنى ابطال التسلسل ما ذكره المحشي الفاضل بل هو
اقامة دليل على بطلانه كما يشهد به سلامة الفطرة، ولا نسلم
قوله اشارة الى احداد له ابطال التسلسل دون ان يقول بطلان
التسلسل شاهدا على ما ذكره لان الظاهر انه مبني على المسامحة،
فالايراد المذكور في غاية القوة، قيل ان قول الشارح انما يكون مسامحة
لو كان دليل بطلان التسلسل هو المذكور سابقا لا المذكور لاحقا
اعني قوله وهو انه لو ترتب اه، واما اذا كان هو اللاحق فلا مسامحة
فيه اذ هو دليل ابطال التسلسل بالمعنى الذي ذكره المحشي اعني اقامة
الدليل على بطلان التسلسل، فيكون الدليل الاول هو الدليل الذي
اقيم على اثبات الواجب، لكنه استلزم بطلان التسلسل والدليل
الثاني اليه اعني قوله لو ترتب اه هو الدليل الذي اقيم على بطلان
التسلسل، فعلى هذا لا مسامحة في قول الشارح فافهم قوله فقول
الشارح، قيل لا يخفى ان بناء قول الشارح على المسامحة ليس متفرعا
على كون ابطال التسلسل عبارة عن اقامة الدليل على بطلانه اذ على
تقدير كونه عبارة عن اقامة دليل يستلزم بطلان التسلسل يكون
امر المسامحة على حاله ايضا، فالظاهر ان يقول و قول الشارح بالواو
بدل الفاء، فتدبر قال واما انقطاع اه واما انقطاع تلك السلسلة
وعدم كونها غير متناهية فيثبت بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور
وحاصلها ان ذات ذلك الامر الخارج عن السلسلة يجب ان يكون علة
لبعض الممكنات ضرورة كونه علة السلسلة، وذلك البعض المستند
الى الواجب يجب ان يكون طرفا ونهاية للسلسلة، اذ لو كان في اثنائها
فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوق علة للواجب او علة لذلك البعض
وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا، ودخول ما فرض خارجا عن
السلسلة، وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد، والكل باطل، فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة
الممكنات فينقطع السلسلة عنده، اذا عرفت ما قررنا لك عرفت
ان في تقرير المحشي الفاضل نقصانا فتامل قال اي ابطال التسلسل
يفتقر الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات
دليله لا بالعكس فان دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل
كما زعمه الشارح قوله وانت خبير بانه اه، اصل هذا الكلام للمولى
القسطلاني اخذه المحشي منه، قيل سلمنا انه لا يمكن ثبوت الواجب

مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى لكن لا نم انه لا يتم الدليل على
وجود الواجب مع ذهاب السلسلة على انه يمكن ان يقال ان الواجب
يحصل من الدليل من غير افتقار الى الابطال اي اقامة الدليل على
بطلانه بناء على ان النزاع في الافتقار الى الابطال لا الى
البطلان، والمحشي الفاضل انما منع الافتقار الى الابطال كما هو
الظ وان امكن ارادة البطلان من الابطال انتهى، وفيه نظر
يظهر لك بالتامل الصادق قال واعلم انه يمكن اه، يعني فلا وجه
لتخصيص الاستدلال بابطال التسلسل، ويمكن ان يريد به تحقيق
المقام لا الاعتراض، وقد اعتذر عن مثله بوجهين احدهما ان
الدور يستلزم التسلسل لكونه محالا لازما على تقدير الدور
ايض، وبيان استلزامه اياه ان نقول اذا توقف ا على ب و ب
على ا كان ا مثلا موقوفا على نفسه، وهذا وان كان محالا لكنه
ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف
فنفس ا غير ا فهناك شيئان ا ونفسه، وقد توقف الاول على
الثاني، ولنا مقدمة صادقة، وهي ان نفس ليس الا ا وح توقف
ا على ب و ب على نفس ا فيتوقف نفس ا على نفسها اعني على نفس نفس
وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية وثانيهما
ان ذكر التسلسل يذكر الدور لانهما يذكران معا غالبا فاكتفى
بالمذكور عن الذكر، والسيد السند قدس سره رجح الوجه الثاني
وزيف الاول حيث قال في حواشي شرح المطالع بعد ما ذكر
الوجه الاول وبيان استلزامه اياه، وفيه بحث لان قولنا
الموقوف عليه يغاير الموقوف، وان كان صادقا في نفس الامر
لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام
بكونه رافعا للواقع بل استلزامه للتسلسل وان سلم صدقه
على تقدير الدور فلا شك انه يستلزم قولنا نفس ا مغاير لا
فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس ا ليس الا ا فالاولى ان يقال
اكتفى بذكر التسلسل الذي هو اشكل عن ذكره لانه قرينه غالبا
فيدل عليه انتهى قوله لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلته و
ذلك لانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من جزئيه
اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته، وكذلك اذا
كان واحد منها علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر الثاني

الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه
ويتعلق بهذا المقام ابحاث بلغت في الكثرة مبلغا لا يحتمل بيانها المقام
قال الشارح وينقطع السلسلة يعني والمفروض انها غير منقطعة
فيلزم الخلف قال البرهان السابق يبطله آه، وذلك لان محصوله
ان سلسلة المعلولات لابد لها من علة خارجة تنتهي تلك السلسلة
عندها، واما بطلان عدم تناهي المعلولات متنازلة فلا يدل
عليه و قوله وهي لا تكون الا مجتمعة يشعر به قوله لاحتاجت الى
علة فانه من البين انه لا يكون الشيء محتاجا الى علة الا اذا كان
ذلك الشيء موجودا، فالسلسلة اذا احتاجت لابد ان تكون موجودة
ووجودها بوجود افرادها مجتمعة، ثم يكون الدليل المذكور
مختصا بالامور المجتمعة ايضا فافهم و قوله وهذا البرهان يعم آه قال
في شرح المواقف وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية، وفي الامور المجتمعة سواء
كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات، او وضعي كالابعاد
او لا يكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا
متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول، فيستدل به على تناهي
هذه الامور كلها انتهى، وهذا هو ما ذهب اليه المتكلمون واما
الحكماء فهم اشترطوا الاجتماع والترتب فلا يجري عندهم فيما ليس
فيه الترتب والاجتماع قوله اذا تسلسلت العلل الى آخره فيه
اشارة الى ان السلسلة في العلل تكون مبتدأة من المعلول المعين و
في المعلولات من العلة المعينة تامل قوله اذ يمكن ان يقال بعين
بدل قوله في الصورة الاولى واعتبرنا جملة اخرى من علة معينة
آه، وكذا يمكن ان يقال في الصورة الثانية واعتبرنا جملة اخرى
من علة معينة هي بعد العلة آه، ولم يتعرض له لظهوره بالمقايسة
على الصورة الاولى قوله وهو المتبادر من عبارة الشارح آه حيث
وصف المعلول بالاخير ثم قال ومما قبله آه ومما قبل ذلك
المعلول الاخير فالسوق يقتضي ان يكون الموصول عبارة عن المعلول
فاخذ العلة خروج عن السوق، قيل ولهذا لم يوجد في نسخة المحشي
كلمة مثلا بعد قول الشارح بواحد هذا، ولا يخفى عليك ان وجود
كلمة مثلا لا يدفع كون اخذ العلة خروجا عن السوق فانه مصروف
الى الواحد على ما هو المتبادر فافهم قال وبه يبطل عدم تناهي النفوس

آه اي وببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة
عن البدن كما هو مذهب ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفوس
الناطقة المجردة المفارقة عن الابدان الحادثة بعد وفاتها غير
متناهية وان كانت المتعلقة بها متناهية لتناهي الابدان ضرورة
تناهي الابعاد، فاذا كانت النفوس باقية بعد المفارقة وغير متناهية
يلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية، فيمكن اجراء برهان التطبيق
فيها فيبطل عدم تناهيها به ايضا كما يبطل عدم تناهي العلل
والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة، وكذلك يبطل به عدم تناهي
النفوس المجردة قبل تعلقها بالابدان وبعده كما هو مذهب من
ذهب الى قدمها بالنوع حيث قال ان النفس الناطقة قديمة
بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان
التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية
لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تناهي عندهم
فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا، لكن لا استحالة في لا
تناهي الابدان والادوار عندهم لان كلا منهما متعاقبة اما الادوار
فظاهر، واما الابدان فلما عرفت من استنادها الى اقتضاء
الادوار الفلكية التي هي متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية
بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية فيبطل
ببرهان التطبيق، ثم لما كان لقائل ان يقول ان كلا من الفريقين
لما اشترطوا في برهان التطبيق الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر
والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مرتبة
لا يجري فيها التطبيق عندهم فيجوز لا تناهيها كما هو مذهبهم علل
المحشي الفاضل بطلان عدم تناهيها بقوله لانها مرتبة بحسب اضافتها
الى ازمنة حدوثها، وحاصله ان النفوس الناطقة المفارقة وان
كانت غير مرتبة بالذات الا انها مرتبة بالاعتبار بحسب اضافتها الى
ازمنة حدوثها او حدوث تعلقها بالابدان فان زمان حدوث
هذه متقدم على زمان حدوث تلك، وعلى هذا القياس فهي مرتبة
فيجري فيها التطبيق على مذهبهم ايضا بان يقال لو كانت النفوس الناطقة
غير متناهية، فلنفرض جملة مبتدأة مما حدث في اليوم المعين الى غير
النهاية وجملة مبتدأة مما حدث في اليوم الذي بعده بواحد مثلا
ثم نطبق على حسب تطبيق الازمنة، فان وقع بازاء كل جزء من الزائد

جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فلزم تناهيهما
والمفروض خلافه هذا خلف. هذه وكن من الشاكرين قوله وما ذكره بعض
الافاضل آه اشارة الى ما اورده السيد السند قدس سره في
الحواشي التجريدية من جانب الفلاسفة على تعليل المتكلمين بطلان
عدم تناهي النفوس الناطقة على مذهب الفلاسفة ايضا بانها
مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثا او حدوث تعلقها بالابدان
وحاصل الايراد انه بمجرد ترتب اجزاء الزمان لا يحصل الانطباق بين
افراد الجملتين. وانما يتم ذلك لو كانت النفوس الحادثة في الازمنة
المتعاقبة متساوية في العدد فانه حينئذ يحصل التطبيق بين الجملتين
بحسب تطبيق الازمنة المترتبة الحادثة فيها تلك النفوس وليس
كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس كثلثين مثلا في زمان وجملة
اخرى كعشرين او اربعين مثلا في زمان اخر بحسب تفاوت الابدان
الحادثة فيهما قلة وكثرة. وقد يحدث عشرون ولدا في عشرين ساعة
مثلا فلا يمكن التطبيق بين افراد الجملتين. الا ترى ان افراد احديهما
كانت ثلثين مثلا. وافراد الاخرى اربعين ولا انطباق بين الثلثين
والاربعين وكذلك اذا فرضنا احد الجزئين واحدا من الآحاد
الحادثة في ازمنة مرتبة والاخر الجملة الحادثة في زمان واحد
لا يمكن التطبيق ايضا بين افرادهما اذ لا انطباق بين الآحاد والجملة
وحاصل جوابه انا سلمنا انه لا يحصل الانطباق بين افراد الجملتين
لكن ذلك الانطباق غير لازم في برهان التطبيق. بل يكفي فيه انطباق
اجزاء الجملتين المرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة حدوثا بانطباق
اجزاء تلك الازمنة بعضها لبعض وان كانت تلك الاجزاء متفاوتة
قلة وكثرة بناء على ان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد
متناهية لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم
تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي يشغلها الابدان ولا ريب في
امكان تطبيق المتناهي بالمتناهي ولو كانا متفاوتين وهو كاف
ههنا. فالمراد بالاجزاء المرتبة هي اجزاء السلسلتين المفروضتين التي
حدثت كل جزء من تلك الاجزاء في زمان وترتبت بترتب ازمنة حدوثها
هذه ولا تلتفت الى خرافات الاوهام. فاني اظن ان ذلك من الهامات
الملك العزيز العلام قوله بعينه ان النفوس الناطقة على تقدير قدمها
بالنوع. هذا مأخوذ من رسالة اثبات الواجب بعبارته لكن القصر

على هذا التقدير ليس على ما ينبغي فانه على تقدير حدوثها على ما ذهب اليه
ارسطو ومن تبعه يكون الامر ايضا كذلك بل الظاهر من عبارة المحشي
الفاضل هو الثاني فتامل قوله لان التعاقب آه اي تعاقب اجزاء
السلسلتين المفروضتين مع تفاوتها قلة وكثرة يكفي في حصول انطباق
بعضها لبعض قوله علة للتفاوت. بل الظاهر انه علة لعدم مضرة تفاوت
اجزاء المرتبة في انطباق بعضها لبعض كما اشرنا اليه في تقرير الجواب
وكان مراد المحشي هو ذلك الا ان عبارته قاصرة في تاديته ذلك المراد
فافهم واتبع سبيل الرشاد. وقيل انه علة لقوله يكفي انطباق الاجزاء
المرتبة دفعا لما يتوهم من ان تطبيق الاجزاء المرتبة لا يكفي في اثبات تناهي
النفوس الناطقة. لا يجوز ان يكون الجملة الحاصلة في زمان غير متناهية
فابطله بان كل جملة وجدت في زمان واحد متناهية ضرورة تناهي
الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس. فتامل ولا
تقنع بالشموع عن الشموس قوله اعلم ان ترتيب الامور آه. اعلم انه ان كان
غرض المحشي من هذا الكلام بيان ان ترتيبا الطبعي او الوضعي شرط في
جريان التطبيق عند المتكلمين على ما اشار اليه المحشي الفاضل باخذ
قيد الترتيب في موضع من هذا القول حيث قال لانها مرتبة وقال بل
يكفي انطباق الاجزاء المرتبة فاظنك لا تقبله. فان مراد المحشي الفاضل
من قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة انه يبطل به على ما ذهب
اليه الحكيم من اشتراط الاجتماع والترتب في جريان برهان التطبيق
كما يبطل به على ما ذهب اليه المتكلم ايضا. لكنه لم يذكر بطلانه به على
مذهب المتكلم لظهوره. فان المتكلم لم يشترط الترتب في جريانه ولان
مراده ذكر ما ذكره السيد السند من منع ترتب النفوس الناطقة بحسب
اضافتها الى ازمنة حدوثها مع جوابه لا بيان بطلان عدم تناهيها
على مذهب المتكلم والاشارة الى شرطية الترتب عنده ايضا كما توهمه
فانه لا يساعده كلام القوم. وان كان غرضه هو التوطئة لما سيذكره
في اخر القول من ان الايراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس
بمتوجه على ما قيل فمع كونه مبنيا على شرطية الترتيب عند المتكلم وقد
عرفت ما فيه المناسب ان يذكره فيما بعد لا ههنا فلينا مل مع
التبصر قوله اذ لو لم يكن كذلك آه. قال الحكماء ان التطبيق انما يجري
في الامور الموجودة معا المرتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا فان
الامور المعدومة في الخارج مطلقا مجتمعة او متعاقبة لا وجود

لاحادها الا في الذهن ووجود الامور الغير المتناهية مفصلة
في الذهن مستحيل ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء
بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن
فلا يجري فيها التطبيق والامور الموجودة المتعاقبة في الوجود
ايضا كذلك اذ لا وجود للسلسلة الغير المتناهية منها اصلا
لا في الخارج ولا في الذهن مفصلا حتى يجري فيها التطبيق والامور
الموجودة المجتمعة الغير المرتبة لا يجري فيه التطبيق ايضا لجواز ان
يقع احاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة الاخرى
الى اخر ما ذكره المحشي فافهم واما المتكلمون فقد قالوا انه عام
جار في كل ما ضبطه وجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة
او لا كما مر لان ذلك البرهان دليل وتخصيص المدلول ببعض ذلك
المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب وحده من الوجود
اعتراف بتخلف المدلول عن الدليل في البعض الاخر اعني الحوادث
المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل
لكونه منقوضا كذا في شرح المواقف فظهر لك من هذا ان شرطية
الترتيب انما هي عند الحكيم كما مر فتدبر قوله لكن العقل لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له اه في اطلاقه نظر فان للملا الاعلى
قدرة على استحضار ما لا نهاية له مفصلا والا يلزم عدم علمهم بها
وانه يستلزم الحالة المنتظرة في العقول المجردة وانه محال عندهم
كما تقرر في موضعه فتامل قوله ولا في زمان متناه اه اذ ليس للعقل
زمان غير متناه للاستحضار اذ بعد التجرد لا يقدر على الاستحضار
والكسب لاشتراطهما بتعلقه قوله واستوضحوا ذلك اي جريان البرهان
في المرتبة وعدم جريانه في غير المرتبة قوله ممتدين اي مترتبين
وضعا قوله وبين اعداد الحصى اي بين جملتين من اعداد الحصى الغير
المرتبة ككفين منها قوله قال بعض المحققين يريد به المولى جلال
الدين الدواني قوله لقائل ان يقول اه حاصله منع للفرق الذي
اثبته الحكماء بين المرتبة وغير المرتبة المبني عليه جريان البرهان
في المرتبة وعدم جريانه في غير المرتبة قوله في الجملة الزائدة مع قطع
النظر عن كون الزيادة في اي مرتبة لعدم الترتيب على ما هو المفروض
قوله ان نختار الثاني ونمنع لزوم التناهي اه يعني نختار ان يكون
في الجملة الزائدة ما لا يكون بازائه شيء من الناقصة ونمنع لزوم

الانقطاع

الانقطاع مستندا بانه يجوز ان يكون الزيادة في الوسط لعدم الاتساق
ونكونا ذاهبتين الى غير النهاية فلا يلزم الانقطاع واما في المرتبة
فليس الامر كذلك فانها لما كانت مترتبة متسقة الاحاد ينتقل
بالتطبيق الزيادة التي في المبدا الى الاخر فيلزم الانقطاع والتناهي
اذ لو لم تنتقل اليه لزم التساوي قطعا قال اي في الجملة ولو متعاقبة
اي يجري في الامور الموجودة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة
او متعاقبة على ما ذهب اليه المتكلمون دون الفلاسفة كما مر قوله
فيجري في الحركات الفلكية فانها غير متناهية عندهم موجودة على
سبيل التعاقب ونحن نبطل التسلسل فيها ببرهان التطبيق بان
ناخذ جملتين من مبداين متقدم ومتاخر ونطبق كل واحد منهما
بازاء الاخر فاما ان يلزم المحال او خلاف المفروض قيل لا يخفى
ان الحركات الفلكية لا يجري فيها برهان التطبيق على اصل الحكماء
فان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى عندهم امر واحد
للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا وكذا الحركة
بمعنى القطع امر موهوم عندهم لا وجود لها اصلا نعم يجري على مذهب
المتكلمين فانهم ذهبوا الى انها اكوان متعددة وجود كل منها
مسبوق بعدم الاخر هذا فليتامل قوله ولا توجد فيه الامور
الذهنية الغير المتناهية مفصلا اه يعني انه لا بد في جريان
التطبيق من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر ليحصل للعقل منها
جملتين ونفرض وقوع الانطباق فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس
الامر او تساوي ما كان ناقصا فيه وكما لم يكن للامور الاعتبارية
الوهمية تحقق في الخارج كذلك لا تحقق لها في الذهن فانها لا
تتحقق فيه الا بملاحظتها تفصيلا اذ بالملاحظة الاجمالية
لا يكون الاحاد حاصلة الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي
المتعلق بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه كما عرفت فينقطع ملاحظة الاحاد
في حد ما البتة فينقطع التطبيق فلا يلزم تناهي ما لا يتناهى
في نفس الامر وللتامل في هذا المقام مجال فتامل وكن من
الرجال قال ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم ان الوهم
قادر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا متعاقبا فلا ينقطع الوهم
فلا ضير ايضا كما لا ضير في انقطاعه يعني لا يمكن التطبيق ايضا لان

كل ما دخل تحت الوجود الوهمي وجودا متعاقبا لا الى حد ونهاية
يكون متناهيا دائما فلا يمكن التطبيق ، قوله ونظيره نعيم الجنان
فان معنى لا تناهيها عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد
فوقه آخر والموجود منها متناه دائما ، قوله لكن يشكل بالنسبة
الى علم الله تعالى آه فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما لا يتناهى
في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله واما بالنسبة الى العلم المحيط
فلا استحالة اصلا هكذا في اكثر النسخ ، ولعل وجهه هو ان الامور
الوهمية الغير المتناهية بالنسبة الينا وان كان لا يمكن اجراء
التطبيق فيها بالنسبة الينا لعجزنا عن احاطتها لكن يمكن اجراؤه
فيها للمطبق الذي له قدرة تامة لكون علمه محيطا بجميع الاشياء
تفصيلا فعدم التطبيق لا يتصور له فيلزم تناهي ما لا يتناهى بالنسبة
الينا بالنسبة اليه فلا يتخلف الحكم عن الدليل في مواد النقض بالنسبة
الى علم الله تعالى ، ولا استحالة في كون الامور الغير المتناهية عندنا
متناهية في علم الله تعالى ، وفي بعض النسخ فلا اشكال اصلا ووجهه
ان المحققين ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء واحد بسيط لا تعدد
في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق ولعله لهذا امر المحشي
الفاضل بالتامل فتامل ، ويمكن ان يكون وجهه هو ان علمه
الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما
تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية
مفصلة ممنوع على ما نقل عنه فان قيل فعلى هذا يلزم الجهل على الله
تعالى قيل الجهل عدم العلم بما يصلح تعلق العلم به كما ان العجز
عدم تعلق القدرة بما يصلح تعلقها به فافهم قال وتوضيحه ان
التناهي وعدم التناهي فرع الوجود آه اي وتوضيح عدم
ورود النقض على برهان التطبيق بالاشياء الثلثة المشار اليه
بقوله وذلك لان آه ان التناهي وعدم التناهي فرع الوجود
خارجيا كان او ذهنيا فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي
ولا بعدمه فكل من الاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع
النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا غير متناه والموجود منها
يكون الا قدرا متناهيا اما الموجود في الذهن فلانه لا يقدر على
استحضار ما لا نهاية له واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في
الخارج هو متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق فيها لعدم كونها

غير متناهية حتى يعرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى هذا وقيل
ان كون التناهي وعدمه فرع الوجود محل تامل بل الظاهر
عدمه وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء
واجيب عن الاول بان التناهي وعدم التناهي ههنا ليس بمعنى
الايجاب والسلب حتى يرد السؤال بان السلب لا يقتضي وجود
الموضوع بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما
الواجب والنقطة والوحدة وموضوع العدم والملكة يكون
وجوديا في الجملة ، وعن الثاني بان هذا الجواب على طريقة المتكلمين
القائلين بان الاعداد من الامور الاعتبارية لا وجود لها
في الخارج ، واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها
لعدم الاجتماع في الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء
لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات تبلغها تلك المرتبة على
ما صرح به السيد السند في شرح المواقف ، على ان المحقق الدواني
ذكر في الحواشي القديمة التجريدية ان الاعداد من الامور الاعتبارية
عند المحققين من الحكماء ، وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها
هذا فتدبر ، بقي ان المحشي الفاضل انما اشتغل بتوضيح كلام الشارح
المحقق لكون كلامه قاصرا في بيان مرامه فاشار المحشي الفاضل
الى تمامه باعتبار كلام مطوي فيه فكانه قال الشارح
وذلك لان جميع مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لم
تدخل تحت الوجود ، وما دخل تحت الوجود منها هو متناه فلا
فلا يمكن فيه التطبيق ومعنى لا تناهيها الى آخره قوله وما قال
آه اشارة الى ان ما ذكره الشارح من قوله لان لا تناهي الاعداد
آه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات
والمقدورات غير متناهية على شيء من التقديرين المذكورين فما
معنى لا تناهيها وحاصله ان اطلاق اللاتناهي عليها مجاز
باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية فان عدم
تناهي المعلومات لا يجوز ان يكون بمعنى عدم الانتهاء في الوجود
الى حد لا يمكن ان يوجد فوقه آخر كما في الاعداد والمقدورات
بل هي متصفة بعدم التناهي بالفعل ، والا يلزم الجهل ، واجيب
عنه بانا لا نم لزوم الجهل وانما يلزم لو كان المراد بها لا متناهي
بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان ما يمكن ان يعلم

العلم به هو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر وتلك
المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي ولا بعدم التناهي
لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار
انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها
كانت غير متناهية وذلك لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان
علمه تعالى كان متعلقا بمعلومات غير متناهية فامكن جريان
التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها والا يلزم بطلان
برهان التطبيق هذا وقد مر الجواب عنه فتذكر ثم ان ما ذكره
القائل من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد
على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه تعالى عالم بالجزئيات المتجددة غير
وفق تجددها على ما هو راي الاشاعرة ولا شك ان الجزئيات
المتجددة لا تنتهي الى حد الا ترى ان نعيم الجنان لا انقطاع لها
فعدم التناهي في صورة المعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى
عدم الانتهاء الى حد متحقق ويؤيده ما قال الشارح المحقق في
شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد
لا يتصور فوقه حد ومحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان
كذا قيل قلنا مدة قال الشارح يعني ان صانع العالم واحد الخ لا يقال الواجب
ان يقال يعني ان خالق العالم واحد وكذا الواجب للمصنف ان
يقول بدل قوله والمحدث للعالم هو الله والخالق للعالم هو الله تعالى
لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد اذن من الشارع باطلاق
اسمي المحدث والصانع على الله تعالى لانا نقول ما ذكرته في اطلاق
الاسم على الله تعالى على وجه التسمية واما على وجه التوصيف فلا
على ما حققه بعض المحققين وههنا اطلاق المحدث والصانع على
الله تعالى من القبيل الثاني على ان هذا من اطلاق اللفظ على اعم
من الله تعالى لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال
المذكورة على ما قيل فتامل وفي تفسير الشارح بهذا الاسلوب
اشارة الى ان الواحد وما بعده اخبار المحدث كما ان لفظة الله
خبر له ولقد اصاب في ذلك لان كلا منها عقيدة كلامية
تستحق كلاما تاما لافادتها فلا ينبغي ان يجعل المجموع حكما واحدا
بان يجعل الصفات المذكورة صفات لله تعالى اخذه وحل به
ذهنك قال اشارة الى دفع توهم الاستدراك الخ وحاصل التوهم

ان

ان لفظة الله علم للجزئي الحقيقي والجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا
فثبوت الوحدة له ضروري فذكر الواحد بعد لفظة الله
مستدرك ولا وجه لجعل وحدته من المسائل العلمية اذ هو
لا تكون الا ضرورية وبهذا التقرير اندفع ما قيل من ان توهم
الاستدراك ات بالنسبة الى الصفات الاتية له تعالى ايضا
كالحي والعلم والسميع لان هذه الصفات كانت مشهورة
في ضمن هذا الاسم فيكون ذكرها بعده مستدركا ايضا ووجه
الاندفاع انها وان كانت مشهورة في ضمنه لكنها ليست ضرورية
الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف
الوحدة فافهم وحاصل دفع ذلك التوهم هو ان الوحدة التي هي
ضرورية الثبوت للجزئي الحقيقي هي الوحدة الذاتية دون الوحدة
في الصفة والمراد ههنا هي الوحدة في صفة وجوب الوجود لا
الوحدة الذاتية حتى يلزم الاستدراك هذا تقرير عبارة المحشي
وللقائل ان يمنع كون المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم
هو الله هو الجزئي الحقيقي بل المراد به على ما فسره الشارح هو الذات
الواجب الوجود فح يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب
فالتوهم المذكور يندفع بارادة الواجب من لفظة الله لا بارادة
الوحدة في صفة الوجوب وذلك بان يقال ليس المراد بالله
الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل المراد به
الواجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل لكن
المحشي الفاضل لم يلتفت الى ذلك المنع لظهوره بل جرى في الجواب
تسليم ما ادعاه المتوهم من كون المراد بلفظة الله هو الجزئي
الحقيقي ودفع استدراكه على هذا التقدير ايضا فافهم قوله لما عرفت
ان قوله والمحدث للعالم هو الله الخ قد عرفت ان الظاهر من كلام المحشي
الفاضل بناء ما اجاب به على تسليم كون المراد بلفظة الله هو الجزئي
الحقيقي على ما ادعاه المتوهم لا على منع كونه جزئيا على ما قرره هذا
المحشي اخذا من المولى القسطلاني فانه وجه اخر في دفع توهم الاستدراك
الاستدراك كما عرفت قوله في الواقع ونفس الامر لا في الذهن
فانه لكونه كليا لا يمتنع اشتراكه بين كثيرين قوله لان حقيقة
التوحيد الخ اشارة الى تحقيق ما ذكره من ان المراد وحدة الواجب
بمعنى امتناع اشتراك مفهومه بين اثنين في الواقع وقوله والقدر

الذاتى بمعنى عدم المسبوقية بالغير وهو العلة وحاصله عدم
الاحتياج الى الغير تفسير لوجوب الوجود على ما صرح به الشارح المحقق
فى شرح المقاصد، والقدم الزمانى هو عدم المسبوقية بالعدم
فيكون القديم الزمانى هو الذى لا اول لزمانه، وهذا الذى
ذكر من حقيقة التوحيد هو ما ذهب اليه اهل السنة والجماعة و
من يتوفق الله منهم. وقد تعصبت المعتزلة حيث جعلوا خلق
الافعال الاختيارية للعباد وتدبير شطر من الحوادث وهى الشرور
والقبائح للشيطان على خلاف مشية الله تعالى وجعل الفلاسفة
العقول فالقة للنفوس والاجسام والاعراض وفوضوا تدبير عالم
العناصر اليها والى الافلاك، فرجع التوحيد عندهم الى وحدة
الواجب الوجود لذاته وكونه مبدا المبادى كلها وعلة العلل
باسرها واستحقاق العبادة لا غير، وعند المعتزلة اليها والى خلق
الجوهر كله، فكل من هولاء الثلثة موحد، لكن توحيد اهل السنة
قوى، وتوحيد الفلاسفة ضعيف، وتوحيد المعتزلة متوسط وهنا
توحيد رابع اقوى من الكل وهو انه لا وجود ولا ذات ولا صفة
ولا فعل ولا تاثير الا لله تعالى وما عداه فانه معدوم بذاته
عاد عن جميع ما ذكر. قال حجة الاسلام التوحيد هو البحر الخضم الذى
لا ساحل له، والقول فيه طويل. ومجمله ان له اربع مراتب القشر
وقشره واللب ولبه كما فى الجوز. المرتبة الاولى ان يوحده المكلف
باللسان ويقول لا اله الا الله وقلبه متغافل عنه او منكر له كما المنافق
كالقشرة العليا من الجوز، المرتبة الثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ
ويعتقده مع الاقرار به كما لعامة المسلمين من المتكلمين وغيرهم
كالقشرة السفلى منه، المرتبة الثالثة ان يشاهد ذلك بطريق
الكشف بواسطة نور الحق، وذلك بان يرى الاشياء مع كثرتها
صادرة من الواحد القهار وينكشف له ان لا واحد الا هو وان
كل موجود من ارض وسماء، وجوهر وعرض وخلق ورزق وعطاء
ومنع وجوع وموت وغنى وفقر الى غير ذلك مما ينطلق عليه الاسم
فالمنفرد بابداعه واختراعه هو الله لا شريك له فيه فلا ينظر
الى غيره، بل كان منه خوفه، واليه رجاؤه، وبه ثقته، وعليه اتكاله
فانه الفاعل على الانفراد دون غيره، وكل ما سواه مسخر لا استقلال
له بتحريك ذرة فى ملكوت السموات والارض، واذا انفتح لاحد ابواب

المكاشفة

المكاشفة اتضح له هذا اتضاحا اتم وانما يصده الشيطان
فى هذه المرتبة من التوحيد فى مقامين احدهما التفاته الى
اختيار الحيوانات، وثانيهما التفاته الى اضطرار الجمادات فى
الحركات والسكنات، ولا يصدنكم الشيطان انه نكم عدو مبين
وهذه المرتبة كاللب من الجوز وهى مقام المقربين. المرتبة الرابعة
ان لا يرى فى الوجود الا واحدا ويسميه الصوفية الفناء فى التوحيد
لانه من حيث انه لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا، واذا لم ير
نفسه لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه فى توحيده
بمعنى انه فنى عن رؤية نفسه، وهذه كالدهن المستخرج من اللب
وهى مقام الصديقين، ولا يجوز الخوض فى غورها، والكشف عن
دررها، حشرنا الله معهم قوله هذا على تقدير ان يكون هو ضمير
الشان الخ، اذح يتيسر ان يقال ان الله فى قوله الله احد
علم للجزئى الحقيقى فثبوت الوحدة له ضرورى فلا فائدة فى
هذا الحكم ويدفع بان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود
وما يتفرع عليه من تدبير العالم وخلق الاجسام، واستحقاق
العبادة لا فى ذاته قوله وعلى هذا التقدير الخ على تقدير ما فى الكتاب
لا ينافى التوهم حتى يحتاج الى دفعه لعدم حمل احد على لفظة الجلالة
حتى يلزم ذلك، بل حمل احد على المسئول عن صفته، وقول
المحشى الفاضل فتامل على ما فى بعض النسخ لعله اشارة الى ما ذكر
المحشى من ان جريان هذا التوهم انما هو على التقدير الاول لا الثانى
ويمكن ان يكون اشارة الى الفرق بين الاحد والواحد بان الاحدية
بمعنى التفرد فى الذات والواحدية بمعنى نفى المشاركة فى الصفات
على ما نقل عن بعض المحققين فيكون توهم الاستدلال فى الاية
الكريمة اقوى منه فى قوله هو الله الواحد، لكن الظاهر من عبارة
الكشاف ان لا فرق بينهما حيث قال فى تفسيره كانه قيل الشان هذا
وهو ان الله واحد لا ثانى له، وقال بعد ذلك وهو احد بمعنى
واحد وانما قلنا الظاهر مع انه يرى صريحا فيه لانه يحتمل ان
يكون تفسير الاحد فى كلام الله تعالى بناء على انه لما لم ينفك فى شانه
تعالى نفى المشاركة فى الصفات عن التفرد فى الذات جعلهما العلامة
الزمخشرى واحدا فتدبر مع التبصر قوله الشارح والمشهور فى ذلك
بين المتكلمين برهان التمانع والمشهور فى بيان ذلك المدعى

هو برهان التمانع الذي هو حجة قطعية على وحدانية الله
تعالى المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو
حجة اخرى عليها اقناعية كما سيجيء سمي به لكونه مبنيا على فرض
التمانع او لكونه مستلزما لتمانع الالهين عن الالوهية وفي
وصفه بقوله المشار اليه اشارة الى ان كونه مشارا اليه به
مشهور ايضا. وانما جعله مشيرا اليه لا دليلا عليه لان ظاهر
النظم لا يطابقه. بل انما يشير اليه لامكان ان يراد بفسادهما
عدم تكونهما كما سيجيء. وقد نبه باسناده الى المشهور على انه
غير مرضي لما يتجه عليه. ولما كان قوله واعلم ان قوله اه توجيها
للاية على خلاف المشهور حفظا لظاهر النظم لم يلزم المخالفة بين
جعل الاية اشارة الى البرهان المذكور وبين جعلها حجة اقناعية
قوله وتقريره اي وتقرير ذلك البرهان المشار اليه وتوضيحه
انه لو كان في نفس الامر الهان، وكل منهما لا محالة يتصف بالالوهية
اي وجوب الوجود وخواصها التي منها كمال العلم والقدرة والارادة
لا يمكن بالضرورة في نفس الامر بينهما تمانع وتدافع بان يريد احدهما
حركة زيد المشخصة والاخر سكونه بدل تلك الحركة فقد اجتمع
تعلق ارادتيهما بطرفي ممكن في نفسه، وهذا الاجتماع ممكن لان
كلا من تلك الحركة وذلك السكون على وجه الانفراد ممكن في نفسه
ولا تضاد بين الارادتين وتعلقيهما. فامكن اجتماعهما قطعا بل
التضاد انما هو بين المرادين وهما حركة زيد وسكونه المتضادان
وحين امكن تعلق الارادتين احديهما بحركة زيد والاخرى بسكونه
بدلها فاما ان يحصل الامران المرادان معا فيجتمع الامران اللذان
هما الضدان واجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة كما في
هذا الموضوع محال او لا يحصلا معا بان لا يحصل مراد كل منهما
او ان لا يحصل مراد احدهما ويحصل مراد الاخر فيلزم على التقدير
الاول ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما وعجز
احدهما في ضمن عجز كليهما وعلى التقدير الثاني الترجيح بلا مرجح
وكذا عجز احدهما فقط وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه
من شائبة الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير
طريقه ومبدا الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجادها
ولما كان العجز لازما على كل من الوجهين في الشق الاخير بدل على الشق

الاول

الاول ايضا فان من اراد حركة زيد المشخصة لم يرد سكونه
بدلها وبالعكس فلما وجد زيد متحركا ساكنا في زمان واحد فقد
عجز فاعل الحركة عن دفع السكون وفاعل السكون عن دفع الحركة
فعجزهما لازم اكتفى بذكر العجز حينئذ في عبارته ما كان على الوجهين
فالتعدد بل امكانه مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
المذكور من اجتماع الضدين وارتفاعهما وعجزه لا يجوز عليه العجز
والترجيح بلا مرجح، فيكون التعدد محالا. فالوحدانية هو الحق قوله
حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب اه، يعني ان حاصل الايراد
هو عدم تمام التقريب، ولا يخفى عليك ان الظاهر من سوق كلام
المحشي الفاضل ان يكون حاصل الايراد منع الملازمة بان معنى
الاله هو الواجب الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان
التمانع بينهما، وانما يلزم ذلك لو كان كل منهما صانعا قادرا على
الكمال، لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا على الكمال دون
الاخر بان يكون متعطلا او موجبا وناقصا، فلا يمكن التمانع
بينهما اما على التقدير الاول والثالث فظاهر واما على التقدير الثاني
فلانه يجوز ان يكون الاثار صادرة عن احدهما بتوسط الاختيار
فان قيل يجوز استناد النقيضين في وقتين الى القادر بانه يجوز
بتوسط شروط حادثة ولا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات
لا يكون الا احدهما فكيف يتصور عدم التمانع بينهما يجاب عنه
بانه يجوز بتوسط شروط حادثة ان يكون اختيار الواجب المختار
شرطا لايجاد الواجب الموجب بالاقتضاء، فكذا ترك اختياره المختار
يكون مقتضى ذات الموجب هذا، وحاصل وجه دفع ذلك الايراد
ان المراد بالالهين الصانعان القادران على الكمال لما عرف من
ان الالوهية تقتضي اتصاف الاله بخواصها التي من جملتها الصنع
والقدرة على الكمال، واما ما ذكره هذا المحشي من حاصل السؤال
فوجه التامل الاتي في قول المحشي الفاضل محل تامل فتامل
قوله فقوله في تقرير المدعى اه اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل
الصانعان القادران على الكمال فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن اه
محل تامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل
لا يفيد الا نفي تعدد الواجب المتصف بالصنع والقدرة على الكمال
وهو اخص من الواجب مطلقا، ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا يتم

التقريب وقوله الا ان يقال آه اشارة الى اتمام التقريب وحاصله
تخصيص المدعى بناء على ان الواجب عندهم هو الصانع القادر ذو
الكمال، فاذا اطلق الواجب يتبادر منه ذلك قوله او يقال
اشارة الى اتمامه ايضا بوجه آخر باستلزام وجوب الوجود للصنع
والقدرة على الكمال وقد قرره المحشي مولانا قول احمد والفرق بين
الجوابين ان الاول مبني على كون الصنع والقدرة على الكمال قيدا
للواجب مرادا تقيده به والثاني مبني على كونه مندرجا في مفهوم
الواجب قوله حاصله انا لا نم آه، فيكل ذاته تعالى ليست فاعلة لصفاته
حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة
الافتقار عندهم هو الحدوث، وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون
لها فاعل، ورد بانها اذا لم تكن مستندة الى ذاته يلزم تعدد الواجب
لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من
غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول، ويلزم الوجوب الذاتي قال
الشارح المحقق في شرح المقاصد استناد الصفات عندهم يشبه ان
ليس الا بطريق الايجاب، وهو لهم علة الايجاب حيث احتياج الى المؤثر هو الحدوث
ينبغي ان يخص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات ما يتعلق
بهذا المقام قال والفرق بين ايجابه آه، قال السيد السند قدس سره
في شرح المواقف حيث قال بعد ما قال، فلا يكون الايجاب نقصا
بجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب
الصفات كمال، وايجاب غيره نقصان مشكل قوله فيه ان صفات
الواجب آه اورد عليه بان افاضة الوجود خير وكمال فيلزم ان
يكون بطريق الايجاب، والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون
الواجب قبل كل شيء او بعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية
على ان كون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له
من دليل فتامل، ويقال في الفرق ايضا ان من اثبت كون الصفات
زائدة على ذاته تعالى يقول مع ذلك انها ليست غيره تعالى كما انها
ليست عينه، وكون الايجاب نقصا انما هو في غيره كالعالم فالفرق
واضح، وفيه تامل ايضا قوله قوله فلا يكون الموجب واجبا آه
قيل لعل تاخير هذا القول مع استحقاقه التقديم للاشارة الى
ان الموجب الذي لا يكون واجبا هو الموجب بالنسبة الى الغير لا
بالنسبة الى صفاته فافهم قوله لانه جار في هذه المادة آه بل

لا

لانه يستلزم المح وهو عدم وجوب الواجب المختار، وذلك بان
يقال لو امكن للواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر
عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه
وكل ممكن مقدور له تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات
ومقتضى الارادة فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مقتضى الارادة
فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم
تخلف المعلول عن علته التامة وكل منها محال قوله وحاصل الثاني
ان النقض التفصيلي الذي هو مقدمة معينة من مقدمات الدليل
المذكور في الشرح، وهو لزوم العجز، وتقريره انا لا نم انه لو حصل مراد
احدهما دون الآخر مثلا يلزم العجز للآخر لان عدم القدرة على الممتنع
بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة، اذ هي لا تتعلق الا بالممكنات
الصرفة الا ترى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود
علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا
تجعل عدمها ممتنعا فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا هذا ولا
يذهب عليك ان الصواب ان يقتصر المحشي على الشق الاول في قوله
وحاصل الثاني منع لزوم العجز او التخلف فافهم قال والجواب آه
حاصله منع جريان الدليل في مادة النقض بتلخيصه بحيث لا يجري
فيها وتقريره انا نفرض تعلق ارادة احد الالهين بحركة زيد وتعلق
ارادة الآخر بسكونه مقارنا، ولا شك انه لا يجري في مادة النقض
لان تعلق اقتضاء الذات مقدم على تعلق الارادة باعدامها قوله
قيل في جواب النقض آه، قائله المولى القسطلاني اخذا من حاشية
شرح المواقف للمولى حسن چلبي وحاصله انا نختار انه لا يحصل
مقتضى الارادة ويمنع لزوم العجز مستندا بان ذلك العجز والانسداد
جاء من قبل ذاته، ومثل ذلك العجز لا ينافي الالوهية وانما المنافي
لها هو العجز الذي حصل من سد الغير طريق القدرة عليه قوله حاصله في
اثبات اللزوم الممنوع آه، وتقريره انا قد فرضنا التعلقين معا
يكون التعلقان المفروضان بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما
على الآخر فلا يكون احدهما ممتنعا بالغير حتى لا يكون متعلقا للقدرة
فلا يلزم العجز، ومما يقضي منه العجاب، ما اورد على هذا الجواب من
ان عدم القدرة على الممتنع بالغير الممكن الصرف في حد نفسه ليس بعجز
فتامل قوله وقيل في جواب الحل آه، قائله ايضا المولى القسطلاني وحاصله

ان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على سد الغير طريق القدرة
عليه عجز مناف للالوهية، فيكون عدم القدرة على الممكن الذاتى
بواسطة وجود العلة التامة عجزا منافيا لها فيلزم ان لا يكون
وضناه الها الها هذا خلف، واورده عليه انه يلزم على هذا ان يكون
الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا
للعجز، وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته فتدبر قال اى لا
تنافى بين تعلقيهما، نبه بهذا التفسير على ان التضاد فى كلام الشارح
بمعناه اللغوى، ولا حاجة الى ان يقال انه من قبيل ذكر الخاص وارادة
العام وان الكلام على حذف المضاف اعنى لفظ التعلق لان قوله
اذ لا تضاد اه تعليل لقوله، وكذا تعلق الارادة بكل منهما ولا يذهب
عليك انه لا حاجة الى تقدير المضاف لانه اذا لم يوجد بين الارادتين
تضاد يجوز تعلق ارادة احد الالهين بحركة زيد، وتعلق ارادة
الاخر بسكونه فى زمان واحد، فيصح التعليل بدونه فافهم قوله اى
ليس بينهما امتناع الاجتماع، هذا تفسير باللازم لان التدافع عبارة
عن دفع كل منهما وجود الاخر، واستلزامه عدمه ويلزمه امتناع
الاجتماع فى الوجود، فيكون المراد بسلب التضاد سلب امتناع الاجتماع
قوله لجواز ارادة الشخص الواحد الذى يجوز تخلف المراد عن ارادته
للضدين اه، وانما قيدنا به لئلا يلزم اجتماع الضدين هذا على تقدير
ارادته تحقق الضدين فى محل واحد، واما اذا اختلف المحل فلا
حاجة الى هذا التقييد فتبصر قال ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى
وهو كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان فى محل واحد من جهة
واحدة، ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر وقوله لان الضدين
اه، يعنى فيكون النفى لغوا لا فائدة فيه اذ المعنى ان تعلق الارادتين
بمحلين بهما الحركة والسكون ممكن، فلو فرض بينهما تضاد لم يخل بذلك
الامكان ايضا لتغاير متعلقيهما، اعنى الحركة والسكون فيكون نفى تضاد
الارادتين عبثا محضا فافهم قوله فبدل ان الارادتين اه، فانه لو
اشطلانى، وحاصله منع عدم ارادة المعنى الاصطلاحى للتضاد
بين الارادتين، وكذا بين التعلقين فان التعلق ايضا امر ثبوتى فلو
ثبت بينهما امتناع الاجتماع لكانا متضادين قوله ولهذا خصه بالذكر
من بين سائر انواع المتقابلين من تقابل التضايف كالابوة والبنوة
وتقابل العدم والملكة كالعمى والبصر وتقابل الايجاب والسلب

كالانسان واللاانسان فلا يرد المحذور الثانى من المحذورين اللذين
ذكرهما المحشى الفاضل على تقدير ارادة معناه الاصطلاحى واما
المحذور الاول فهو على حاله قوله وليس كذلك بل بينهما تقابل العدم
والملكة، اذ الحركة هى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
والسكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا كذا نقل عنه
وانت خبير بان ما ذكره مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين
فبينهما تقابل التضاد، اذ الحركة عندهم على ما سبق فى بحث الحدوث
كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول والكلام
على مذهب المتكلمين فقوله وليس كذلك محل نظر فافهم قال الشارح
وهو من امارة الحدوث والامكان اه، قيل هذا القول يدل على
ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا، والا فلا حاجة الى هذا
القول لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين على
الكمال فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران
على الكمال ليس على ما ينبغى انتهى وفيه تامل قال اى دليلها يعنى
ان المراد بالامارة ليس المعنى المشهور لها حتى يرد ان الظن لا يفيد فى
المطالب اليقينية لا سيما فى اثبات التوحيد وقوله بالاجماع القطعى
يعنى ان الاجماع منعقد على ان وجود الوجود يستلزم كل كمال و
ينافى كل نقصان وان الاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود
اوفى الايجاد اوفى شئ اخر نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فاذا
كان الاحتياج مستحيلا على ذات الواجب لا يكون العاجز واجبا بل
يكون حادثا وممكنا، فلا يرد ما قيل ان اللازم هو الاحتياج فى الايجاد
وهو لا يستلزم الحدوث والامكان، بل المستلزم له هو الاحتياج
فى الوجود وهو ليس بلازم الا انه يرد ان هذا انما يتم على قول من يقول
بحجية الاجماع، وايضا ان كون الاحتياج مطلقا نقصا يستحيل عليه
تعالى فى حيز المنع اذ قد قالوا ان الواجب يحتاج فى الايجاد الى امكان
المعلول فليتامل وقوله ان قلت عدم حصول المراد اه حاصله انا
لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول
المعتزلة بعجزه تعالى فانهم قائلون بان الله تعالى اراد طاعة الفاسق
وايمان الكافر، ومع ذلك لا يحصل، واما اهل السنة فهم يقولون
بان الطاعة والمعصية وكذا الايمان والكفر بمشية الله تعالى و
ارادته على ما تقرر واشتهر وقوله قلت العجز تخلف المراد اه حاصله ان

عصام

الارادة عندهما قسمان ارادة قسر والجاء، وهي التي لا يجوز التخلف
عنها وارادة تفويض ويجوز التخلف عنها، والارادة المتعلقة
بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي الثانية لا الاولى فلا اشكال
قال الشارح فالتعدد مستلزم لامكان التمانع اه. واورد
عليه ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم المحال وهو عدم الواجب
وليس بمحال بل هو ممكن في نفسه. واجيب بان عدم المعلول الاول
نظرا الى ذاته لا يستلزم عدم الواجب، وانما يستلزمه باعتبار ان
وجوده مقتضى ذات الواجب. والدعوى ان المستلزم في ذاته
للمحال محال فافهم وقوله وبما ذكرنا يندفع اه اما اندفاع الاول
فلان المذكور في البرهان هو امكان التمانع واحتمال الاختلاف
وهو كاف في المقصود، على ان اتفاقهما في الايجاد مثلا محال
كالاختلاف، وذلك لانهما اذا ارادا حركة زيد مثلا فان وجدت
بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
وهو محال. وان وجدت باحدى الارادتين يلزم الترجيح بلا مرجح
او العجز وكل منهما محال. واما اندفاع الثاني فلان المراد من الامكان
هو الامكان في نفسه وبالنظر الى ذاته، ولا شك في ان الامرين
في انفسهما ممكنان، وكذا تعلق الارادتين بهما، واما اندفاع الثالث
فلان اجتماعهما ممكن، وليس اجتماع الارادتين كارادة الواحد منا
حركة زيد وسكونه معا، فان الاول ممكن، والثاني مستحيل وقد
عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل فتامل وقوله والا فان اريد
الفساد اه اي وان لم يكن قوله تعالى حجة اقناعية تفيد اقناعا
للمسترشد ولا تفيد الحاما للجاحد لما تم لانه ان اريد وانما فسر الفساد
بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد ودون العدم الطارئ لان التمانع
والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلال
والخروج عن النظام وقوله بمجرد التعدد لا يستلزمه اه حاصله منع
الملازمة بسند جواز الاتفاق وسيجيء ما فيه وقوله وان اريد امكان
الفساد اه قيل يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظ
عنه ولا يعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة الفساد
مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر الفساد مع انه
تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين انتهى فافهم وقوله فلا دليل على انتفاء
منع لبطلان التالي وانما نفى الدليل مع ان المنع طلبه لا نفيه مبالغة

في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة اه للترقي عن المبالغة
في ورود المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها باقامة الشواهد على ثبوت
الامكان وقوله لا يقال الملازمة قطعية اه يمكن تقريره بوجهين
احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما التمانع في الصنع فلا
يكون واحد منهما صانعا فلم يوجد مصنوع. ودفعه ان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع، وثانيهما انه
لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما، فيكونان عاجزين فلم يحصل
صنع. ودفعه منع لزوم عجزهما، بل يجوز ان يكون العاجز احدهما
فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعى و
هو وحدة الصانع لكن يجب تبرئة ساحة شان التنزيل عن ان
يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعها وان لم يكن المنع مضرا
قوله راجع الى امكان التمانع، والمعنى ان امكان التمانع لكونه
محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا لا انتفاء
المصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء او لجواز
الاتفاق من غير وقوع التمانع لان الامكان لا يستلزم الوقوع
ووجه الدلالة على انه راجع الى امكان التمانع اظهر من ان يخفى
قوله اي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع وانما
المستلزم له هو عدم كون واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي
يقتضيه وقوع التمانع، ومآل الجواب على التقديرين واحد هو
منع الملازمة قال وهذا الجواب مبني اه. هذا الكلام مسوق لدفع
ما قيل ان ما قبل العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه
في العلاوة. وحاصل الدفع ان ما قبل العلاوة مبني على ان الظاهر
المتبادر من قوله لعدم تكونهما هو عدم التكون بالفعل فان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل
وقوعه او ان يتفقا من غير وقوعه ايضا، ومعنى العلاوة انه يمكن ان
لا يبنى الكلام على الظاهر المتبادر، بل يجوز ان يفصل ويقال نمنع
الملازمة على تقدير عدم التكون بالفعل فان المستلزم له هو
الوقوع لا الامكان، ونمنع بطلان اللازم على تقدير عدم التكون
بالامكان هنا، وقيل في وجه العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر
من ابطال كون الاية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله
على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما يتجه على تفسير الفساد بالخروج

عن النظام بعينه فافهم • قوله فتدبر يمكن ان يكون اشارة
الى دقة وجه الدفع كانه قال ان ما قلنا في تحرير العلاوة يحتاج
الى تدبر حتى يظهر لك استلزامه لدفع الاستدراك في العلاوة
ويمكن ان يكون اشارة الى ما سبق في معنى العلاوة فتدبر قوله قال
في شرح المقاصد الخ نقله هنا ليورد عليه ما اورده بقوله
ويرد عليه الخ حتى يظهر ان الاية ليست بحجة قطعية • قوله لم
يتكون السماء والارض الخ بالفعل كما هو الظاهر المتبادر • قوله
واما الثاني فلامتناع توارد العلتين المستقلتين وهو محال لانه
يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل واحد منهما مستغنيا عن كل واحد
منهما وهما متضادان • وذلك لانه واجب الوقوع بكل منهما ووجوب
الوقوع بكل منهما يستلزم استغناءه عن الاخر فيكون مستغنيا
عن كل منهما محتاجا الى كل منهما • قوله واما الثالث فلانه ترجيح
بلا مرجح وذلك لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية
امكان الممكن ونسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية
فلا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة
الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح • قوله ويرد عليه الخ وتقريره
ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين الخ
اما على تقدير التمانع المفروض فيكون تقرير الدليل هكذا لو امكن
الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما في الايجاد
بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال
فعلى تقدير التمانع تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقص قدرتهما
لان ارادتهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة
لم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح ثم يرد عليه منع الملازمة بانا لا نم انه لو وجد الهان
لم يتكون السماء والارض لان وجودهما لا يستلزم وقوع التمانع
في الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم
الوقوع فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد منهما
او بتفويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلا لان التعدد يستلزم
وقوع التمانع عادة • واما على الاطلاق بان لا يقيد التمانع
كما هو الظاهر القريب الى الفهم ثم يختار الشق الاول وهو ان
تكونهما واقع بمجموع القدرتين ويمنع محذوره بان نقول كمال

القدرة

القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة
الاخرى مدخل فيه بل انما ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه لا يكون
للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموع القدرتين فانه يلزم
ح نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة او
يختار الشق الثالث وهو ان تكونهما باحدهما وندفع المحذور الوارد
عليه بان نقول لا نسلم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان
يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر او تفويض
احدهما بارادته تكوين الامور الى الاخر وليس لنا اختيار الشق
الثاني اذ بطلانه مما اتفق عليه الفحول • وتلقته العقول بالقبول
بقي ان لقائل ان يقول انه على تقدير التمانع المفروض يكون قوله لم
تكونهما الخ دليل الملازمة بين التعدد وعدم التكون بل دليلها
يكون وقوع التمانع • ولو كان لكان دليلا اخر • ولا يكون ايض دليل
الملازمة بين التعدد وبين وقوع التمانع كما لا يخفى على احد فليغير
الغرض لتقدير التمانع فليتامل • ولا يتوهم انه على هذا الشق من الترديد
لا يرد منع الملازمة لانه اذا منعت على تقدير التمانع فعلى هذا
التقدير بطريق الاولى كما لا يخفى فافهم • قوله عند الاستاد يريد
ابرهيم بن محمد بن ابرهيم الاستاد ابا اسحق الاسفرائني احد ائمة
الدين كلاما واصولا وفروعا جمع اشتات العلوم واتفقت الائمة
على تبجيله وتعظيمه واستجماع شرائط الامامة فيه • وبني له مدرسة
نيسابور التي لم يبن قبلها بنيسابور مثلها ودرس فيها وحدث
واخذ شيوخ نيسابور الكلام والاصول عنه • توفي يوم عاشوراء
سنة ثماني عشرة واربعمائة قوله وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا
الخ استدراك على المحشي الفاضل واورد عليه انه على هذا يبقى
الترجيح بلا مرجح فلا يندفع المحذور والمقصود هذا فتامل قوله
اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها يعني ليس
لقدرة العبد تاثير فيه • بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد
في العبد قدرة واختيارا • فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما • فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و
احداثا ومكسوبا للعبد • والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و
ارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلا له • وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قوله وعند

المعتزلة اي جمهورهم بقدرة العبد وحدها اي على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار قوله وعند الاستاد بمجموع القدرتين آه ويجوز
اجتماع المؤثرين على اثر واحد على ما في شرح المواقف وفيه ما فيه
ولا ينافي ذلك كمال قدرة الله تعالى في نفسها فان قدرته وان
كانت كاملة وكافية في حصول المقدور الا ان ارادته تعالى تعلقت
بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيه قوله وعند القاضي على ان
يتعلق آه يعني ان ذات الافعال عند القاضي ابي بكر الباقلاني واقعة
بقدرة الله تعالى وكون الافعال طاعة كالصلوة او معصية
كالزنا صفات تقع بقدرة العبد قوله وعند الحكماء فعل العبد واقع
بقدرة آه قال في شرح المقاصد بعد تحرير المباحث على ما هو في
المواقف ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى
وشاع في كلامهم انه تعالى خالق القوى والقدر ولا يتمايز مذهبهم عن
مذهب الحكماء ولا يبعد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم
قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله
تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه
بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة
والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب
للعبد قدرة وارادة ثم هما توجبان المقدور وانت خبير بان الصحة
انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة
فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح في قواعد
العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاب القوى
والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب
لتمام الاستعداد قوله والتحقيق في هذا المقام يريد به التحقيق في
ان الاية الكريمة حجة قطعية او اقناعية ومن جعل اسم الاشارة
للاشارة الى ان يراد بالفساد عدم التكون فقد قصر وقوله مطلقا
اي سواء كان مؤثرا بالفعل اولا وقوله هي حجة اقناعية تفيد الظن
والاقناع للمسترشد لا اليقين ولا الالزام للجاحد سواء اريد
بالفساد الخروج عن النظام المشاهد او عدم التكون قوله والملازمة
عادية اي الملازمة بين تعدد الصانع وبين الخروج عن النظام او
عدم التكون عادية وذلك لان العادة جارية على وجود التمانع
المستلزم لعدم تعدد الصانع كما مر في الشارح قوله تمام في الاختيار

ثم منع الملازمة لجواز الاتفاق على هذا النظام ان اريد الفساد
بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد الفساد بالامكان على تقدير
ان يراد بالفساد الخروج عن النظام ثم جواز تعلق القدرتين
بالمعلول كما في افعال العباد عند الاستاد وجواز ارادة احدهما
الوجود بقدرة الاخر وجواز تفويض احدهما بارادته تكوين الامور
الى الاخر على تقدير ان يراد بالفساد عدم التكون فافهم قال اذ ليس
المراد التمكن فيهما لتنزه الاله عنه فيكون المراد التصرف والتاثير
فيهما والمعنى انه لو تعدد الصانع المؤثر فيهما لفسدتا اي لم يتكونا
وقوله فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية آه يعني ان طرق التاثير
منحصر في الثلثة فاذا كان التوارد بان يوجدا بكل منهما على حدة
باطلا فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما
بمجموع القدرتين او على سبيل التوزيع بان يكون تكون السماء مثلا
باحدهما والارض بالاخر وتقرير الدليل هكذا لو كان الهان مؤثران
بالفعل فيهما لفسدتا اي لم يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا لكن التالي
باطل اما الملازمة فلان تاثيرهما في العالم اما على سبيل الاجتماع
او على التوزيع وكل منهما يستلزم فساده اذ عدم كون احدهما
صانعا ثابت ببرهان التمانع فاذا لم يكن احدهما صانعا يلزم
انعدام الكل على تقدير كون تاثيرهما على سبيل الاجتماع او البعض على
تقدير كون تاثيرهما على سبيل التوزيع واما بطلان التالي فظاهر
اذ العالم بجميع اجزائه متكون موجود واعلم انه لو حمل قوله فالحق
الملازمة قطعية آه على هذا التوجيه لم يتم الجواب المذكور فتامل
قوله فيه انه يجوز ان لا ينعدم كون احدهما صانعا اذ عدم كون
احدهما صانعا بسبب التمانع والتمانع يجوز ان لا يتحقق فلا ينعدم
كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض بالفعل فيكون
له منع الملازمة وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالفعل
بالامكان فالملازمة مسلمة لكن انتفاء اللازم ممنوع فانه لا
دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بصحته فعلى كل تقدير لا يكون
الاية الكريمة حجة قطعية واجيب عنه بان الكلام مبني على امكان التمانع
اللازم لامكان التعدد وامكان التمانع يستلزم عدم كون احدهما
صانعا هذا وقد اشرنا اليه في تقرير الدليل فتفطن قال ويمكن
ان يوجه الملازمة آه اي ويمكن ان يوجه الملازمة في الاية

بحيث تفيد عدم تعدد الصانع على سبيل القطع على الاطلاق سواء
اريد بالصانع المؤثر بالفعل ولا، وتقريره ان يقال لو امكن تعدد
الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا، والا اي
وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما لان امكان
التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشيا
فمتى تحقق مجموع الامرين تحقق لازمه الذي هو امكان التمانع فاذا
كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يمكن شيء من الاشيا حتى لا يلزم امكان
التمانع الذي هو محال لاستلزامه المحال وهو اجتماع الضدين او عجز
احد الالهين، فقوله لان امكان التمانع اه علة للملازمة في قوله و
والا لامكن التمانع لكن التالي اعني عدم امكان العالم باطل فالمقدم
اعني التعدد مثله، وبهذا التقرير ظهر اندفاع ما قاله بعض الفضلاء
من ان انتفاء امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز
كونه هو واجبا؛ ووجه الاندفاع على ما ظهر هو ان عدم كونه هو واجبا معلوم
مما سبق حيث اثبت كونه بجميع اجزائه حادثا، والواجب لا يكون حادثا
قيل ويمكن حمل ما نقله المحشي الفاضل عن شرح المقاصد على هذا التوجيه
بادنى عناية، ووهم ان يراد بقوله لم يكن السماء والارض لم يكن يكونهما
ويكون الترديد على تقدير التمانع المرجح فليتامل و قوله لتم الامر اه اي
لتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم
قطعا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو
يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة واما انتفاء
اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع
قوله لامتناع ان يوجد بهما اه تعليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع
اما امتناع الاول فلان كلا منهما يريد ايجاد المصنوع على وجه
الاستقلال فيلزم من وجود المصنوع بهما نقصان القدرة ومن شان
الاله كمالها كما مر، واما امتناع الثاني فلامتناع التوارد كما سبق
واما امتناع الثالث فلامتناع الترجيح بلا مرجح فافهم قوله لكن حمل
الفساد في الاية اه، ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد
خلاف الظاهر لا سيما بتقييده بالامكان لا سيما بتقييده بكونه مع وجود
علته التامة قوله فتامل ليس مما نقل عنه بل هو من قبل المحشي ووجهه
يمكن ان يكون اشارة الى وجه البعد الذي ذكرناه، ويمكن ايضا ان

يكون

يكون اشارة الى دفع ما قيل ان الكلام مبني على امكان التمانع
بالطريق المذكور، والامكان لا يستلزم الوقوع فيجوز ان لا يتحقق
التمانع بان لا يتعلق ارادة كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال
حتى يلزم ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة فلا يكون الاية
حجة قطعية على هذا التوجيه ايضا، ووجه الدفع ان كلامنا في امكان
ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة على تقدير امكان التمانع
اللازم لامكان التعدد لا في لزوم ان لا يوجد المصنوع مع وجود
علته التامة على تقدير امكان التمانع فتدبر قوله يعني ان الاية ح
تفيد تقرير الانتفائين ومعلوميتهما عند السامع لكن قصد بادخال
لو عليهما ان الثاني معلق بالاول، وكذا تفيد تقييدهما بالازمنة الماضية
كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يفيد ذلك وذلك ليس بمقصود بل
المقصود من الاستدلال هو بيان تحقق انتفاء الاول بحسب
جميع الازمنة بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع، و
الاية على ما عرفت من مقتضى كلمة لو لا تفيده فلا تصلح للاستدلال
بها على انتفاء تعدد الالهة فضلا عن كونها حجة قطعية او اقناعية
قال الشارح قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل اه فعلى
هذا الاستعمال تفيد الاية المقصود، قال بعض الفضلاء وحيث
قابل الاصل بكلمة قد، فقد دل على انه اراد بالاصل الكثير الراجح
فجعل استعمال لو في الاستدلال ايضا لغويا، وقد دل ظاهر كلامه
في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي، ورده المحقق الشريف
بان القران لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا
الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول هنا، ولا يذهب
عليك ان مقابلة الاصل بكلمة قد لا يدل على ما ذكره بل يجوز ان
يكون مراده بذلك ان استعمال كلمة لو بحسب اللغة اصل و
اكثر من استعمالها على قاعدة اهل الاصطلاح فيطابق كلامه
هنا كلامه في شرح التلخيص فيرد ما اورده السيد السند على
كلامه هنا ايضا فافهم قوله على هذا التقدير اي على تقدير الدلالة
على تعيين الزمان قوله فيكون ما جاء به التعدد وهو الالهة الاتي
في المستقبل قال الشارح فيقع الخبط كما وقع لابن الحاجب
حيث نظر الى الاستعمال الثاني ووجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول
لانتفاء الثاني اي بعلم هويته فاعترض على من قال انها لانتفاء

عصام

الثانی لانتفاء الاول بان الاول سبب والثانی مسبب والسبب قد
يكون اعم من المسبب لجواز ان يكون لشیء اسباب مختلفة كالنار والشمس
للاشراق، فانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف انتفاء المسبب
فانه يوجب انتفاء السبب، الا ترى ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بانتفاء الفساد على انتفاء تعدد
الالهة دون العكس اه اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء
الفساد لجواز ان يفعله الله بسبب آخر، فالحق هنا لامتناع الاول
لامتناع الثانی، وتمام هذا البحث فی شرح التلخيص للشارح المحقق
فيطلب ثمة قال الشارح هذا تصريح بما علم التزاما، ونكتة هذا
التصريح هی التحرز عن الغفلة اه اذ الضمنيات لا وثوق عليها وقيل يمكن
ان يكون ذكره بعد ذكر الله المفسر بالذات الواجب الوجود للرد
على من توهم ان الواجب والقديم مترادفان فانه لو كانا مترادفين
لم يبق لذكره وجه اذ هو تكرار محض، ولك ان تقول لعل فائدة
ذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه فافهم، وكان فائدة قول
الشارح المحقق هذا تصريح بما علم التزاما هو التنبيه على انه لا حاجة
بعد اقامة الحجة على الوجوب الى اقامة الحجة على القدم، ولا يخفى عليك
انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر على ما هو الاحتمال عرفت وجعل تعريف
المسند للقصر على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم ضمنا وقوله
اذ الواجب لا يكون الا قديما، اورد عليه انه لا يفيد الا اللزوم
فی نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما، وان الواجب كالقديم
من لوازمه تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات
المشتهر بجميع صفات الكمال، وقيل فی دفعه انه يمكن ان يكون تعليلا
لكن لا متعلقا بقوله هذا تصريح بما علم التزاما فتامل وقوله لكان
وجوده من غيره ضرورة وهو باطل، اذ لو كان وجوده من غيره
لم يكن محدثا لجميع ما سواه، ولو فرض ان ينفك عنه مقتضى ذاته
وهو وجوده، وقد عرفت ان مقتضى الذات لا ينفك عن الذات
وقوله حتى وقع فی كلام بعضهم اه تأييد لاستلزام الوجوب
القدم بان منشأ توهم ذلك البعض ترادفهما هو ذلك الاستلزام
لكنه فی غاية البعد لان الاخص يستلزم الاعم ولا يقول عاقل بترادفهما
نعم لو كان بينهما تلازم بحسب الصدق لم يبعد ان يتوهم الترادف بينهما
قال قدماء المتكلمين اه اعتراض على الشارح بان نسبة ما وقع فی

كلام

كلام بعضهم من ان الواجب والقديم مترادفان الى عدم الاستقامة
انما يستقيم ان لو اراد ذلك البعض بالترادف معناه المشهور لكنه
يجوز ان يريد به التساوی فی الصدق فان قدماء المتكلمين يريدون
به ذلك بناء على تفسيرهم الترادف بما هو اعم من التساوی والاتحاد
الترادف فيعم تارة على لفظين مفهومهما واحد، ومرة على لفظين يصدق
كل منهما على ما يصدق عليه الآخر، فلا ينبغی للشارح المحقق ان لا يجزم
بعدم الاستقامة بل يردد كلامه بانه ان اراد ذلك البعض
بالترادف معناه المشهور فذلك غير مستقيم وان اراد به التساوی
فيرد عليه ما يرد على التساوی وسيجیء فافهم وقوله قال فی
التبصرة اه قال الشيخ ابو المعين النسفی فی التبصرة يريد به تأييد ما
ذكره من ان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوی ووجه
التأييد انه لو لم يرد بذلك لما صح بيانه لكل واحد منهما مفهوما
مغاير المفهوم الآخر وقوله يحتمل ان يكون اه وانت خبير بان احتمال معنى
مشترك عندهما امر بعيد غاية البعد اذ ليس فی عبارة صاحب التبصرة
ولا فی عبارة القوم ايضا ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة فی معنى
بل فی عبارته ما يشعر بكونهما متساويين على انه يكفی فی التأييد ظهور
وجه التأييد والاحتمال المرجوح لا ينافيه وقوله والآخران متغايران
فيه نظر اذ الظاهر على تقدير ان يكون لكل منهما معنيان دون الشق
الآخر فتدبر قال الشارح وانما الكلام فی التساوی اه يعنی ليس
الترادف مما ينبغی ان يكون للعقلاء فيه نزاع بل النزاع انما هو
فی انهما متساويان بحسب الصدق اولا وقوله فان بعضهم اه تفصيل
للنزاع، والمراد بهذا البعض هو الاشاعرة ومن تبعهم فی
اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى لا اول لوجودها فانهم
ذهبوا الى ان القديم اعم من الواجب لذاته لصدقه على الصفات ايضا
دون الواجب لذاته، ولما كان لقائل ان يقول كيف يصدق القديم
على الصفات وتعدد القدماء محال، فلا يكون القديم اعم من الواجب
اجاب عنه بقوله ولا استحالة فی تعدد الصفات القديمة اه واعترض
عليه بان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن
الواجب لذاته لان علة الاحتياج عند المتكلمين هی الحدوث فهذا
فی المعنى قول بتعدد الذوات القديمة، ويجاب عنه بانه يمكن ان
يكون مرادهم ان علة الاحتياج بالنسبة الى ما عدا الصفات واما علة

احتياجها فلكن هي الامكان على ما مر نقلا من شرح المقاصد وهيلاه
للقدماء عند الاشاعرة ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة
لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات
هذا وفيه تامل فتبصر وقوله وفي كلام بعض المتأخرين اه اشارة
الى القول بالتساوي بينهما بعد الاشارة الى القول بالعموم والخصوص
مطلقا وقوله التصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
قال بعض الفضلاء منشاؤه اما التلبيس خوفا من القول بامكان الصفات
الموجب لحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الالتباس
اما تحرير الاول فبان يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب
لحقيقته وماهيته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته
والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء
موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع احدهما مكان الآخر
في القول بان الصفات واجبة لذاتها حتى لو سئل انه هل الصفات
واجبة لذواتها لم يكن للقائل ان يجيب بنعم وظهر امر التلبيس واما تحرير
الثاني فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده
واجبا توهم ان اقتضاءه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا و
الفرق بينهما نير اذ اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناءه في
وجوده عن موجود غيره واقتضاؤه وجود العلم يوجب احتياج
العلم الى موجود غيره فافهم قال يرد على ظاهره اه وتقريره ان
الواجب لذاته هو الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره فلا يجوز ان
يندرج في هذا التعريف صفات الله تعالى اذ كل صفة محتاجة الى
موصوفها فصفات الله تعالى ايضا محتاجة الى موصوفها وهو ذات
الله عز وجل واحتياجها اليه ينافي ان تكون واجبة لذاتها قوله
نقل عنه لكن يرد اه وحاصله ان يقال انا نفسر واجب الوجود لذاته
بانه الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره لا بانه الذي لا يحتاج الى
شيء اصلا فاحتياج صفات الله تعالى الى ذاته لا ينافي كونها واجبة
لذاتها لانها ليست غير ذاته تعالى كما انها ليست عينها قوله وفيه ان
الواجب ما يكون اه حاصله ما افاده بعض الافاضل من ان الواجب
ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات انفسها غير
كافية في وجودها والعذر بان وجود الصفات ليس من غيرها بل
موصوفها الذي هو ليس غيرها امر لفظي وانما قالوا ان الصفات

ليست

ليست غير الذات لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء حتى منع
بعضهم ان صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم
بصفاته فلما لم تكن الصفات انفسها كافية في وجودها بل محتاجة
الى موصوفها الذي هو غيرها في الحقيقة لزم ان تكون ممكنة فيرد
الاعتراض على باطنه ايضا قوله فتامل لعله اشارة الى ان الذات
المذكورة في قولنا الواجب لذاته اعم من الحقيقة ومما به قيام
الشيء على طريقة عموم المجاز فتكون الصفات واجبة لذاتها بمعنى
ان ذاتها اي موصوفها كاف في وجودها من غير احتياج الى الغير و
امكانها في نفسها لا ينافي وجودها بهذا الاعتبار فاندفع الاعتراض
عن باطنه ايضا الا انه لا يذهب عليك ان هذا التاويل مع عدم
كونه تاما لتوقفه على القول بان الايجاب في صفاته ليس نقصا وبان
قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات
وبان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما كان صادرا بالقصد و
الاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية لا يطابقه الاستدلال
الآتي فان قوله لو كان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان
كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته تقتضي
الوجود من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه
انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قال الشارح واستدلوا على ان
كل ما هو قديم اه وفيه ايجاز والتقدير ان يقال واستدلوا على
وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته
لانه لو لم يكن واجبا لذاته الى آخره قوله هذا يدل على ان وجود الصفة
القديمة اه اي قولهم المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر واقتضائه
اياه يدل على ان الصفة القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء آخر
واقتضائه اياها لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة
العقل جازمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها وبهذا
التقرير اندفع ما قيل ما يجزم به البداهة انما هو احتياج الصفات
الى وجود الموصوف لا الى ايجاده وقولهم لو كانت الصفات مخلوقة فلا
جهالة ووجه الاندفاع هو ان المراد بالايجاد ههنا ليس الاخراج
من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص وانما
المراد به هو الاقتضاء ولا شك ان وجود الصفات يتعلق باقتضاء
الموصوف وجودها فافهم واورد على الاستدلال ان الاحتياج

الى اقتضاء الموصوف وجودها لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه وهو الذى ينافى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم
لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب . وما ذكروا من ان
كل ما هو محتاج فى وجوده الى شىء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على
اطلاقه وانما هو فيما كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك
بان كل ما سوى الله حادث . والمحتاج الى المحدث محدث لا يجدى نفعا
اذ يجوز ان يكون ذلك الامر المختص امرا عدميا ازليا فليتامل وما
قيل فان الجهالة البينة انما تلزم اذا كان كلامهم محمولا على ظاهره
واما اذا حمل على انه لو لم يكن واجبا لذاته لذات الواجب لكان
محتاجا الى مخصص مباين له مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعنى
بالمحدث الا ما يحتاج فى وجوده الى ايجاد شىء آخر مباين له والصفات
ليست غير الذات فلا تكون محدثة . فلا يلزم الجهالة اذ لا يلزم منه
ان لا يتعلق وجودها بايجاد شىء اصلا ، ففيه ان مع ورود
الاعتراض السابق عليه يلزم ان يكون قوله لكان جائز العدم فى
نفسه مستدركا تدبر فى هذا التوجيه فتامل و قوله وان
قالوا تعنى ان قالوا فى دفع الجهالة المذكورة كلامنا فى القديم
بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شىء اصلا وهذا يدل على ان
وجود ما هو قديم بالذات لا يتعلق بايجاد شىء وهو بديهى والصفة
القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى
موصوفها فتكون داخلة فيما يتعلق وجوده بايجاد شىء فلا تلزم
الجهالة . لكن يلزم عدم صحة حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات
لعدم كونها قديمة بالذات قوله وهذا الكلام للاشكالات والتبكيت
والا فهم لا يقولون بانقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى
وانما القائلون به هم الفلاسفة كما سيجىء ولعله للاشارة الى هذا
امر بالتامل قال الشارح معارضة لاستدلالهم على وجوب الصفات
وتقريرها ظاهر وانما لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى
بالمعنى لان الوجوب امر اعتبارى بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر
موجود حتما وفيهم ذلك فى القول بعدم بقاء الاعراض وانت
خبير بانه لو تم ذلك الاعتراض لبطل قدم الصفات ايضا لجريان الدليل
فى نفى ذلك القدم ايضا فافهم قال واما الاعراض فبقاؤها الخ
جواب عما يقال جوابكم هذا يجرى فى الاعراض ايضا فما بالكم لا تقولون

ببقاء الاعراض بناء على كونها باقية ببقاء هو نفس تلك الاعراض
وحاصله ابطال جريان الجواب فيها بان بقاء الاعراض يستلزم قيام
المعنى بالمعنى لان بقاءها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث فان
الشىء معينا الى اول زمان حدوثه لا يتصف بالبقاء ضرورة ان
البقاء انما يحصل فى الزمان الثانى لانه عبارة عن وجود الشىء فى
الزمان الثانى واستمراره على ما سيجىء و قوله لكن يرد عليه الخ يعنى
انه يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها
نفسها الاتحاد فى المفهوم ففساده لا ظهر من ان يخفى لان البقاء مضاف
الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة الى غير ذلك والمضاف
غير المضاف اليه بحسب المفهوم فكيف يكون نفس المضاف اليه
وكذا يرد عليه ان صيغة الباقى تقتضى زيادة البقاء كالعالم
يقتضى زيادة العلم فالتجويز بكون البقاء نفس الباقى يهدم الاستدلال
على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدا الاشتقاق
وان اريد به عدم الزيادة فى الوجود الخارجى بمعنى انه ليس فى الخارج
امر وراء الصفة بل هو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثانى فهو صحيح لكن حينئذ فلم لم يجوزوا نفس
البقاء بهذا المعنى فى الاعراض ولم يقولوا انها باقية ببقاء هو نفسها
بمعنى انه ليس فى الخارج الا الاعراض ، واما البقاء فليس هو امرا موجودا
فى الخارج زائدا كزيادة السواد فى الجسم بل هو امر اعتبارى يحصل
فى العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثانى حتى لا يلزم القول
بتجدد الاعراض على حسب تجدد الازمان الذى هو مصادم
لمشاهدة الحس واما انفكاكها عن البقاء حال الحدوث وحصول
الاتصاف به بعده فانما يفيد الزيادة فى العقل والاعتبار لا فى
الوجود الخارجى فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها
موجودة فى الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التى لا
تحقق لها فى الخارج فليفهم قوله ونقل عنه فى الحاشية هذا هو المراد
الخ . حاصله اختيار الشق الثانى من الترديد ودفع محذوره بان
بقاء الشىء معنى زائد على وجوده على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعرى
واتباعه وجمهور معتزلة بغداد . ولهذا لم يتصف الاعراض حال
الحدوث بالبقاء مع اتصافها بالوجود ، وسيجىء ما فيه قوله وفيه
شىء هو انه لو كان معنى البقاء هذا لم يتم النفسية فى الصفات ايضا

على ما يشعر به لفظ الشيء ويمكن ان يكون المراد من الشيء ما سيجيء
من ان الحق في معنى البقاء غير هذا فافهم والقول بان عدم انفكاك
البقاء عن الصفات يقتضي عدم زيادتها على الوجود في الصفات لا
ينفك عن شيء فتامل قال على ما سيجيء في التكوين حيث قال من قال بان
التكوين عين المكون ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل
والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس
امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج وسيأتي تفصيله من الشارح
قال الشارح وهذا كلام في غاية الصعوبة اه المشار اليه
بهذا يحتمل ان يكون القول بتعدد الواجب لذاته والمعنى ان القول
بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة بخلاف القول بامكان
الصفات فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد الذي
هو اصل الايمان واما القول بامكان الصفات فانه لا ينافي
الا قولهم بان كل ممكن حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان
فلا صعوبة فيه الا من جهة لزوم مخالفتهم فمن التجأ في دفعه الى
القول بتعدد الواجب لذاته فصار كالداعي الى متعب
موالاة من سيئنا الاعد وبهذا التقرير قد اندفع قول من قال
لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات اه في بيان صعوبة القول
بوجوبها ويحتمل ان يكون المشار اليه ما ذكره من قوله وانما الكلام
في التساوي بحسب الصدق الى قوله ببقاء هو نفس تلك الصفة فهو
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد يكون رد القول
الذاهبين الى تعدد الواجب لذاته وقوله والقول بامكان الصفة
ينافي قولهم بان كل ممكن حادث يكون رد القول الذاهبين الى
تعميم القديم على طريقة النشر على غير ترتيب اللف ولعلهما انسب بقوله
فان زعموا انها قديمة بالزمان اه فتامل وقوله هو قول بما ذهب
اليه الفلاسفة حيث استسوغوا ليبنوا عليه ما ذهبوا اليه من انه
موجب بالذات للعالم واثبات العقول والنفوس وهذا مناف
للعقائد الدينية على ما بين في المطولات وقوله وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق يعني في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها
قال المصنف الحي القادر العليم السميع اه اجرى على الواجب
تعالى هذه الاسماء مع انه تكفل بمعرفة ذلك اثبات مبادي

هذه

هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف باثباتها لان الدليل على ثبوت
تلك الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع
على ما سيجيء وقدم الحي مع تاخير الحيوة عن العلم والقدرة فيما
سيجيء في عد الصفات على وفق ما في كتب الفن من تاخير اثبات
الحيوة عن اثباتهما لان الدليل على ثبوت الحيوة ثبوت العلم والقدرة
ضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لا محالة لتوقفهما
على الحيوة وسيجيء وجه الجمع بين الشائي والمريد في بحث الصفات
ان شاء الله تعالى وانما لم يعرف الشارح تلك الصفات الستة
لان تعريف مباديها فيما بعد يغني عن تعريفها ولم يعكس مع ان
تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مباديها
فان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدا الاشتقاق كما لا
يخفى قوله يعني انه لما علم مما سبق اه اشار به الى ان مراد
الشارح ليس ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل
المراد ان ههنا قياسا مؤلفا على هيئة الشكل الاول كبراه بديهية
وتقريره ان يقال ان الواجب تعالى هو المحدث لجميع ما سواه
على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم
لا ترى في خلقه من فطور مشتملا على افعال متقنة خالية عن
وجوه الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول وكل من
كان كذلك فهو المتصف بهذه الاوصاف بشهادة البداهة اذ
يكفي في التصديق بهذه الكلية ملاحظة عنوان موضوعها حتى
صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم ضمنا كما مر
في القديم وذلك لان كون الآثار على النمط البديع والنظام
المحكم يدل على كون المؤثر عالما وكونها حادثة يدل على كونه
قادرا مريدا وكونه متصفا بتلك الصفات يدل على الحيوة قوله
موجودا قديما مختارا كالعقل الاول كما ذهب اليه قدماء
الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد منه
وشعور كحركة المرتعش قوله وايجاب الواجب ذلك المختار بلا قصد
انما قيد الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما ذهب
اليه متاخروا الفلاسفة فانهم ذهبوا الى انه تعالى فاعل مختار
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى
لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على

عدم

نفى الصفات المذكورة ولهذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات
قوله متعلق بقوله فلا يرد لا بقوله لا يدل كما لا يخفى قوله وتوجيهه
لعدم الورود وحاصل هذا التوجيه انه لا يرد ما يقال لان
ذلك الوسط في جملة العالم ضرورة كونه مما سوى الله تعالى اذ
لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا لما ثبت حدوث
العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان الصادر
عن القديم بالايجاب لا يكون الا قديما. ومما ينبغي ان ينبه عليه
ان الاعتراض بالوسط المختار ليس على الصغرى ولا على الكبرى
بل على مبنى الصغرى فان صحتها مبنية على كون الواجب محدثا
للعالم على نمط بديع وشكل انيق بالذات. ومما اجيب به عن ذلك
الاعتراض ان وجوب الوجود يقتضي الكمال الذاتي في كل الوجوه
فلو كان المحدث بالذات الوسط المختار وكان الواجب تعالى موجبا
له لزم كون الممكن اكمل من الواجب لان المتصف بتلك الصفات
الكمالية لا شبهة في انه اكمل من غير المتصف بها وذلك مما يأبى
عنه العقل السليم والطبع المستقيم فتدبر واستقم قوله
قديما قادرا. الاولى تقديم هذين الوصفين الوجوديين على
العدميين لئلا يتوهم دخولها في حيز ليس مع ان شرف الوجود
يقتضي التقدم فافهم قوله يعني لهذا اعتبره. يعني انما اعتبر الشارح
في الوصف العنواني كونه على ذلك النمط البديع والنظام المحكم
ليصير الحكم عليه بهذه الصفات بديهيا يعني ان فائدة هذا
الاعتبار انما هو جعل الحكم بديهيا لا ثبوت اصل الحكم وان لم
يكن كذلك فثبوت اصل الحكم مما يحصل به يحصل بالاستدلال
بحدوث العالم على القدرة والاختيار ايضا بان اثر الموجب القديم
لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم
فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم
وبثبوتهما على ثبوت الحيوة. اذ ليس المراد بالحيوة الا صفة توجب صحة
العلم والقدرة. فعلى هذا كان يكفي ان يقال لان محدث العالم
لا يكون بدون هذه الصفات من غير اعتبار النمط البديع و
النظام المحكم. ولعله للاشارة الى هذه الدقة امر بالتامل
على ما في بعض النسخ قال وظاهر كلام الشارح يعم اه يعني ان ظاهر
كلامه يدل على ان احداث العالم على ذلك النمط لا يكون بدون

السمع

السمع والبصر ايضا فتصور الواجب بالعنوان المذكور كما يوجب
كونه حيا قادرا عليما مريدا يوجب كونه سميعا بصيرا ايضا وانما
اخر الظاهر لان تعلق الحكم بالمجموع من حيث هو مجموع لا يستلزم
تعلقه بكل واحد منه بل يصح ان يكون باعتبار البعض كما لا يخفى
على من له فطانة قوله اذ علمه بالمسموعات والمبصرات كاف اه
من غير احتياج الى صفتي السمع والبصر فثبوتهما اما بالسماع من الشارع
واما بالدليل الاني فان ضديهما من النقائص فيجب تنزيه الواجب
تعالى عنهما قوله وقيل المراد بهما اه. اه قال الابيوردي في الجواب
عن هذه المناقشة ان المراد بهما هو ادراك المسموعات والمبصرات
على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري. فيكونان من قبيل العلم
الا انهما عدا مستقلين لكونهما نوعين اخرين من العلم ولما ورد
الشرع باطلاق السميع والبصير على الواجب تعالى ولا يشك احد
في ان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية و
اظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على علمه بالمسموعات
والمبصرات فيثبت بهذا القدر كونه تعالى سميعا بصيرا واما ان
السمع والبصر صفتان زائدتان مغايرتان للعلم فذلك بحث اخر
سيجيء في بحث الصفات له تفصيل. والله حسبي ونعم الوكيل
وبهذا التقرير سقط ما قيل انه على هذا التوجيه يكون ذكرهما
حشوا. مستغنى عنه بذكر العلم الا ان يقال فائدة ذكرهما معرفة
صحة اطلاقهما عليه سبحانه وتعالى فافهم قال الشارح مع ما
يشتمل عليه من الافعال اي المفعولات لانها التي يشملها العالم و
اما نفس الافعال فهي عبارة عن تعلقات التكوين عند القائل به
او تعلقات القدرة عند غير القائل به. وتصريح احداثه تعالى
لتلك الافعال مع ان احداثه للعالم يشملها لتاكيد كون الاحداث
على وجه الكمال. كذا قيل فليتامل وقوله على ان اضدادها اه يعني
ان الواجب تعالى لو لم يتصف بتلك الاوصاف لزم ان يتصف
باضدادها من الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطيل و
كل منها نقص يجب تنزيه الواجب تعالى عنه قيل هذا دليل
مقنع للمسترشد لا مسكت للجاحد. فانه انما يتم لو ثبت ان الامور
المذكورة اضداد لتلك الاوصاف. وان الشيء لا يجوز خلوه عن
الاضداد. وكل منهما في حيز المنع اما الاول فلان تلك الامور اعدام

لاملكات حتى تكون اضدادا لتلك الاوصاف، فلا يلزم من خلوه تعالى
عن هذه الصفات اتصافه بتلك الاعدام، واما الثانى فلان الهوا
مثلا خال عن الالوان المتضادة كلها، ولهذا عدل عنه بعضهم الى
اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص عجيب تنزيه الله تعالى
عنه، ولما كان فيه ايضا شئ وهو ان كون الخلو عن هذه الصفات
نقصا انما هو بالنسبة الى من شانه الاتصاف بها لا مطلقا عدل
عنه هو ايضا بعضهم الى اوضح منه، وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف
فلو خلا تعالى عنها يلزم ان يوجد اكمل من الواجب، وانت خبير بانه
ايضا اقناعى فتفطن و قوله وايضا فقد زد الشرع اه لاحكام
الدليل المذكور بانه تايد بالسمع فلا يجوم حوله شبهة تلبيس الوهم
ولما وزدان يقال كيف يصح التمسك بالشرع فيها وثبوت الشرع
متوقف عليها. فالتمسك بالشرع فيها يلزم الدور اجاب عنه بقوله
وبعضها مما لا يتوقف اه وتقريره انا لا نم لزوم الدور، وانما يلزم
ذلك لو كان كلها مما يتوقف عليه ثبوت الشرع وليس كذلك، فان
بعضها كالسمع والبصر من الاحكام التى لا يتوقف ثبوت الشرع الذى
مرجعه الى دلالة المعجزات والاقرار والاذعان بها عليها فيصح
التمسك بالشرع فى ذلك البعض كما يصح التمسك به فى التوحيد
كالتمسك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ونحوه مما يدل على
وحدانية تعالى لان صحة دلالة هذا القول وما اشبهه ليست
متوقفة على التوحيد، بل انما هى متوقفة على صدق الرسول المتوقف
على دلالة المعجزات على صدقه، فلا يفضى ذلك الى الدور بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحوه من علمه وحيوته وقدرته واراده
مما يتوقف عليه ثبوت الشرع فان الجاهل والعاجز لا يمكن ان يرسل
رسولا صادقا فالمعجزات تدل على صدقه وان يتكلم بكلام وكلامه صادق
وبامر ونهى واقع على طريقة الحكمة واستكمال الناقص فلا يصح
التمسك فيها بالشرع وزاورد على كون التوحيد مما لا يتوقف عليه
ثبوت الشرع انه لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع
ان يقول هذا الشرع ليس بحق لانه ليس من الهى، والجواب عنه ان المعجزة
تثبت انه من الهه فافهم، واورد ايضا على كون الكلام مما يتوقف عليه
الشرع انه كثيرا ما يثبت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام
واجيب عنه بان ثبوت شرع نبينا عليه السلام كان بالكلام

لانه مسند الى القرآن فتامل قال المصنف ليس بعرض لما بينه
الشارح فيما قبل على جواز التصريح بما علم ضمنا لم يلتفت اليه هنا
اعتمادا على تنبه السامع، والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره
من وجوب الوجود ايضا و قول الشارح لانه لا يقوم بذاته دليل
على هيئة الشكل الثانى وتقريره لانه لا يقوم بذاته، والواجب
لا يقوم بذاته ينتج ان العرض ليس بواجب، والمطلوب ان الواجب
ليس بعرض فيعكس النتيجة ليحصل المط، ولو قيل لان الواجب يقوم
بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن مؤنة العكس وفى
نفى العرضية عن الواجب تعالى طرق اخر مذكورة فى كتب الفن قيل
الاولى بنفى العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه
احتيج الى نفى كونه عرضا لايهام اطلاق النور عليه فى الشرع عرضية
وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض اخص منها اذ لا
يقال لصفاته تعالى اعراض و قوله فيكون ممكنا اى فيكون من
جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم كما مر و قوله ولانه يمتنع بقاؤه
اه دليل آخر على نفى العرضية اورده ليورد عليه ما اورده
وتقريره ان الواجب باق والعرض ليس بباق لانه لو كان باقيا
لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود الا ما يقوم به السواد
فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره و قوله لان قيام العرض
بالشئ معناه اه عند المتكلمين و قوله وهذا مبنى اه يعنى ان هذا
الدليل مبنى على هذين الامرين، اما الملازمة فمبنية على الامر
الاول واما بطلان التالى فمبنى على الامر الثانى و قوله والجواب اه
بيان لبطلان مبنى كل من المقدمتين فخذه ولا تزغ عن الحق،
ثم الذى ذهب الى ان البقاء صفة زائدة على الوجود هو ابو الحسن
الاشعرى واتباعه وجمهور معتزلة بغداد قالوا لان الوجود
متحقق دون البقاء كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة
هى البقاء ورد ذلك بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق
الوجود بعد الحدوث لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ
لا مسبوقية الوجود بعدم فالحدوث زال بعد ان كان فلو دل ذلك
الذى ذكرتموه فى البقاء على كونه وجوديا زايدا لكان الحدوث
ايضا وجوديا زايدا ويلزم التسلسل فى الحدوثات الوجودية والذى
ذهب الى ان البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى هو القاضى ابو بكر

الباقلانى والامامان امام الحرمين والامام الرازى وجمهور
معتزلة بصرة وتحقيق قولهم فى المواقف وشرحه فليطلب ثمة
قوله والا آه وان لم يكن المراد من قوله معنى زائد معنى موجود
زايد ولم يكن الوجود معتبرا فلا معنى لجعل البقاء معنى زائدا على
الوجود مبنى للملازمة المذكورة فى الدليل اذ لا نزاع فى جواز اتصاف
العرض بالامر الاعتبارى وانما الكلام فى اتصافه بالامر الموجود
فى الخارج على ما فى شرح المواقف فما ذكره المحشى الفاضل بقوله وعلى
هذا الزايد آه ليس على ما ينبغى لان ظاهره يدل على ان هذا المنع
ليس مندرجا فى عبارة الشارح ولم يقصد منع كون هذا الزايد امرا
موجودا فى نفسه وليس كذلك بل فى قوله والحق ان بقاء الشئ
آه اشارة الى كلا المنعين اذ كونه عبارة عن استمرار الوجود وعدم
الزوال يدل على انه امر عدمى ليس بموجود وكون حقيقته الوجود
بالنسبة الى الزمان الثانى يدل على انه هو الوجود الا ان العقل
باعتبار نسبته الى الزمان الثانى يعبر عنه بالبقاء قوله الا ان يجعل
عطف تفسير آه اشار بعنوان الضعف الى انه خلاف الظاهر من
عبارته فتفطن قال الشارح ومعنى قولنا وجدناه جواب عما
يقال لو لم يكن البقاء زائدا على الوجود بل كان نفسه لم يصح قولهم
وجد الشئ فلم يبق لان فيه اثبات الشئ مع نفيه وهل هذا الا
تناقض فاجاب عنه بما مر وحاصله ان المنفى هو الوجود من حيث
نسبته الى الزمان الثانى لا نفيه من حيث هو هو فلا تناقض و
ذلك لا يلزم زيادته فى الخارج فافهم قوله عبر شاملة لبقائه
بقائه تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا حتى يكون حيزا وصافه تابعا
لتحيزه قوله وهذا المعنى كما يتصور آه الظاهر ان يقول فان هذا المعنى
لما لا يخفى قوله بين العرضين كما بين البقاء والعرض عندهم يقول
ببقائه بل الجوهرين كالهيولى والصورة عند القائل بهما بل لا اختصاص
له بالموجودين بل يتناول المعدومين ايضا كما بين العنقاء والعدم
وشريك البارى والامتناع قوله فلا يبطل قيام المعنى بالمعنى اشارة
الى ان المراد من قوله وان القيام هو اختصاص الناعت هو منع
لبطلان التالى بابطال دليله اعنى كون قيام العرض بالشئ بمعنى
التبعية فى التحيز بان تعريف القيام به غير جامع بل الجامع هو
اختصاص الناعت بالمنعوت فتبصر قوله وقد يدفع عدم

كون التفسير جامعا لا يذهب عليك ان هذا الدفع كلام على
السند وهو غير مسموع ههنا اذ يمكن تقرير كلام الشارح ههنا
هكذا ايضا لا نم ان معنى قيام العرض تبعيته فى التحيز لم لا يجوز ان
يكون معناه اختصاص الناعت بالمنعوت كما ان معنى قيام الصفات
هو ذلك المعنى فيكون قوله وان القيام آه سند المنع مقدرا و
قد ايد بكون معنى قيام الصفات هو ذلك بل هذا التقرير هو الظاهر
فان الظاهر ان الالف واللام فى قوله وان القيام هو اختصاص
الناعت وكذا فى قوله السابق وان القيام معناه التبعية فى التحيز
للعهد اى قيام العرض وحملها على مطلق القيام خلاف الظاهر فتدبر
قوله هذا رد اجمالى لدليلهم اى لدليل المتكلمين آه اى نقض اجمالى
وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال
وهو ابطال ما هو ضرورى معلوم بالمشاهدة فانه ملزوم لابطال
بقاء الاعراض وبقاؤها ضرورى نقل عن المحشى الفاضل حله
انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل
كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال
عدم البقاء موجود فى الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى
يجعل احدهما باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين
انتهى اى فليس انتفاء الاجسام فى كل آن مع مشاهدة بقائها
بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض فالحق ما هو القول
ببقائهما كما هو مذهب الفلاسفة او القول بانتفائهما معا كما هو
مذهب النظام من المعتزلة ويمكن ان يكون هذا معارضة دالة
على بقاء الاعراض وحاصلها ان القول بامتناع بقاء الاعراض
باطل كما ان القول بامتناع بقاء الاجسام كذلك اذ عدم بقاء
الاجسام مع مشاهدة بقائها بتجدد الاجسام ليس بابعد عند العقل
من ذلك فى الاعراض فالقول بعدم بقاء الاعراض مع القول ببقاء
الاجسام تحكم بحت قيل وهذا هو الظاهر لان قول الشارح
ليس بابعد من ذلك فى الاعراض تعرض للمدعى لا للدليل فليتامل
وسيجئ ما يتعلق بدفع التحكم المذكور قوله قيل فيه بحث آه قائله
هو الابهرابادى وقيل ايضا يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام
ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص
والجزاء بخلاف بقاء الاعراض اذ لا بعد فى تجددها فلذا جعل الاجسام

الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل دون الحكم
ببقاء الاعراض بل جعلوها من احكام الحس وقالوا ان العرض المشاهد
ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين المثلين ويشبه التبس الحال
فظن ان المتجدد نفس المنقضي قوله وقيل ان لم يثبت اه وقائله
هو المولى المسطلاني قوله قول بلا سند فان سندهم لبقاء الاجسام
منحصر في بديهة العقل بمعونة المشاهدة فاذا لم يثبت ذلك يكون
القول ببقائها قولا بلا سند قوله وهو مشترك الاشتراك في
حيز المنع لما لا يخفى فتفطن قوله تامل لعله اشارة الى ما قدم من بيان
التفرقة بين الاجسام والاعراض فتذكر قال الشارح نعم يتمسكون
يريد به تمسك الفلاسفة فانهم تمسكوا في قيام العرض بالعرض
بان كل واحد من السرعة والبطوء عرض وقد قام بالحركة التي هي
من قبيل الاعراض ايضا اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال
جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته وكانه قيل اليس تمسك
الفلاسفة في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوءها تاما فاجاب
عنهم بانه نعم تمسكهم فيه بذلك غير تام وحاصل وجه عدم تمامه
انه ليس في الحركة السريعة مثلا امران موجودان هما الحركة والسرعة
بل الحركة الواحدة اذا قيس الى حركة اخرى تسمى سريعة او بطيئة
فيكون كل من السرعة والبطوء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان
فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض قوله وبهذا يتبين اه وبما
ذكر من ان حركة مخصوصة تسمى بالقياس الى حركة سريعة وهي بعينها
تسمى بالقياس الى حركة اخرى بطيئة ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة
والبطوء ليس اختلافا بالنوع بل ماهية الحركة السريعة والبطيئة
واحدة لا اختلاف فيها اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات
على ان السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والانتقاص فان
المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة
والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد
والانتقاص على ما في شرح المواقف قوله ولا جسم لانه مركب و
متحيز اه وهذا هو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه
جسم ثم اختلفوا فذهب الكرامية منهم الى انه جسم بمعنى انه موجود
وقوم اخرون منهم الى انه جسم بمعنى انه قائم بنفسه فلا نزاع
معهم على التفسيرين الا في التسمية واطلاق لفظ الجسم عليه و

ماخذها

ماخذها التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة منهم الى انه جسم
حقيقة فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمن وغيره وقيل
هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار
من شبر نفسه ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة
انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل هو شيخ اشمط
الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتبر في نظائره
انه لو كان جسما لكان مركبا ومتحيزا واللازم باطل اما الملازمة
فلان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية
هي الجواهر الفردة او الهيولى والصورة ومقدارية هي الابعاض
واما التحيز فهو من لوازم الجسم واما بطلان اللازم فلان
كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وايضا كل متحيز يحتاج الى
الحيز فيكون ممكنا ايضا وكل ممكن حادث فلا شيء من الممكن
الحادث بواجب وفي بطلان كونه جسما وجوه اخر مذكورة
في المطولات قوله اما عندنا اه فلان كان التخاطب على
اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر فلا معنى لقوله واما عند الفلاسفة
اه وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد غاية البعد فلا وجه
لقوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه
الجوهر ليصح محلا لهذا التفصيل في غاية البعد على انه لا يصح
محلا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل في نفي ما يطلق عليه الجوهر
فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد ولك ان تختار
الشق الاول ونقول المقصود بيان نفي اطلاق الجوهر
عليه تعالى بالمعنى الذي اصطلح عليه المتكلمون الا انه اراد
التنبيه على عدم جواز اطلاقه على ما اصطلح عليه الفلاسفة
ايضا رفعا للتوهم الذي نشأ من جعلهم الجوهر اسما للموجود لا في
موضوع ببيان ان مرادهم بالموجود ليس مطلق الوجود بل الوجود
الذي هو من اقسام الممكن فتامل قوله هو متحيز بل هو المتحيز
بالذات قوله وجزء من الجسم قيل ان هذا انما لو لم يكن جوهر
لا يكون جزء جسم ولا بد له من دليل ويمكن ان يقال ان
المراد بجزء الجسم ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا شك في
انه لا يصح ان يكون الواجب مما يصلح ان يكون جزء جسم والا
لزم تكثر الواجب جدا او الترجيح بلا مرجح وما قيل في نفي

كون الواجب جوهرا على ما ذهب اليه المتكلمون من انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والا لكان في غاية الحقارة فيرد ان كون الصغر انما يوجب الحقارة لو كان اثاره حقيرة في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغير مع صغره مبدا الجميع كان غاية في العظم فليتامل • قوله واما عند الفلاسفة اه يريد ان عدم جواز اطلاق الجوهر عليه تعالى عند الفلاسفة لجعلهم اياه من اقسام الممكن وتفسيرهم اياه بانه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وذلك يدل على ان له ماهية ووجودا زائدا عليها فعلم ان مرادهم به هي الماهية الممكنة فقوله لكنهم جعلوه استدلال على كون الجوهر اسما للموجود الممكن لا للمطلق عندهم بدون لا من التاكيد على ان الثاني يفيد فائدة اخرى هي ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية عن الواجب بوجه آخر فان وجود الواجب عندهم عين ماهيته لا امر زايد عليها فافهم • قوله واما اذا اريد بهما القائم اه اي اذا اريد بالجسم القائم بذاته وبالجوهر الموجود لا في موضوع مطلقا وهما لا يمتنع ثبوتهما له تعالى فانما يمتنع اطلاقهما عليه تعالى صريحا من ثلث جهات الاولى عدم الشرع باطلاقهما عليه تعالى ولا بد من ذلك على ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتابعوه وسيجيء التفصيل في ذلك والثانية ايهام اطلاقهما المعنى الباطل في حقه تعالى وتقدس وذلك لان اطلاق الجسم عليه تعالى يوهم كونه مركبا واطلاق الجوهر يوهم كونه متحيزا والثالثة ايهامه الموافقة مع المجسمة القائلين بانه جسم على ما فصل والنصارى القائلين بانه جوهر واحد له اقانيم ثلاثة هي الوجود والحيوة والعلم المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة ومن الفضلاء من لم يفرق في هذا المقام ولم يطلع على هذا التفصيل في الكلام • قوله ولو ذهب المجسمة عطف على قوله تبادر الفهم ومن جعله مبتدا فقد اخطا الصواب يبقى شيء هو انه لو قال مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الفلاسفة لكان اولى • قوله قلنا بالاجماع والاجماع من الادلة الشرعية قيل كلمة التوحيد شاهدة باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله تقديره

لا اله موجود الا الله فتدبر • قوله وقد يقال اه جواب آخر عن السؤال المذكور وحاصله اثبات الاذن باطلاق الالفاظ المذكورة بالكتاب والسنة وتفريع ظاهر الا ان قوله والموجود لازم للواجب لا وجه لتخصيص لزوم الموجود بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازمها ويمكن ان يعتذر عنه بان المراد بالواجب مفهومه لا لفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلثة • قوله ما يلازم معناه يمكن ان يكون معناه فاعلا ومفعولا فافهم قال للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للفرد الحقيقي والواجب معناه ما يقتضي ذاته وجوده والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم ولو اريد حمل الترادف على توهم الترادف بناء على التساوي فيقال لا تساوي بينها ايضا اذ القديم اعم من الواجب ولو سلم التساوي بينهما فهما اعم من الله وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الالفاظ الثلاثة الفاظا مترادفة وعدم جعل الموجود مرادفا لها قوله فالتوقف واجب كما ذهب اليه الاشعري ومتبعوه وهو المختار وذلك للاحتياط ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام النقص بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه الايهام بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع بالاطلاق قوله وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل اه اي اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال والكرامية هم اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء وهو رجل في زمن محمود بن سبكتكين وفيهم قيل شعر الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام كذا في شرح المواقف وذكر الشيخ كمال الدين ان المشهور تشديد الراء مع فتح الكاف قوله ووافقهم القاضي ابو بكر منا اه حيث قال كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام

على ما ينبغي مأخوذ من العقل وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعو
الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما
يراد بغموضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل الى غير ذلك من
الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال
لا بد مع ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا
توقيف هذا وتوقف فيه امام الحرمين وفصل الامام حجة الاسلام
فقال بجواز اطلاق الصفة دون الاسم لان اجراء الصفة اخبار
بثبوت مدلولها فيجوز ذلك عند ثبوت المدلول بخلاف التسمية فانها
تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراه
ذلك تعالى الله سبحانه عن ان يجري عليه تصرف غيره قال ولا شك
في صحة اطلاق اه تنوير للسند واكتفى به ولم ينوره بالنسبة
الى المرادف لظهور انه اذا كان لازم لفظ موهما لما لا يوهمه ذلك
اللفظ فلان جاز ان يوهم مرادفه لما لا يوهمه اولى لما لا يخفى و
قوله وقيل الطبيب اه اي قال صلاح الدين في وجه النظر انا لا
لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه
تعالى مع جواز اطلاق الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم
بالطب والطب يراد به علم مأخوذ من التجارب والشافي هو
الذي يخلق الشفاء واين هذا من ذلك قوله والاولى التمثيل بالجواد
والسخي اه قيل في بعض كتب اللغة ان السخي من يأكل ويوكل غيره
والجواد لا يأكل ويوكل غيره فتراد فيهما يفهم هذا لم نظفر بهذا
الفرق فيما عندنا من كتب اللغة كالقاموس والصحاح والاساس
قال الشارح اي ذي صورة وشكل اه هذا التفسير يشعر بانه
جعله صيغة نسبية كالتامر واللابن لكن لم ينقل عن ائمة اللغة
مجيء صيغة المفعول للنسبة الا ان يقال ليس مراده بهذا التفسير ما
ذكرته بل التنبيه على ان المراد نفي الصورة عنه تعالى مطلقا لا نفي
الصورة الحاصلة بتصوير الغير كما يتبادر الى الوهم من صيغة المصور
وكذا الحال في نظائره ويمكن وجه ارادة ذلك منه ان الامور الذي
لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فمن نفي الاعطاء يلزم نفيها
مطلقا فافهم قوله لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها اه قيل
لا حاجة الى قوله يحصل لها اه لان الصورة لا يعقل منها الا ما يختص
بالاجسام واذا لم يكن الواجب جسما ظهر عدم كونه ذا صورة وعندي

١١٧
عنه بان الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله يحصل لها للدلالة
على انها خاصة حقيقية للجسم وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا الا
فان قوله لان تلك من خواص الاجسام اه محصله ان ثبوت الصورة
خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها على ان فيما اعتذر
به نظرا فانه لا يصح ح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تصلح
للسطح حينئذ ايضا فينبغي ان يقال لانها من خواص الاجسام والسطوح
الا ان يقال الكلام مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح
والقيام العرض بالعرض فتأمل وقوله ولا محدود اي ذي حد وغاية
قيل ويمكن حمله على نفي التحديد بمعنى نفي معرفة حقيقته لان التحديد
لا يكون للبسائط فافهم وقوله يعني ليس له حد مجملا اه تفسير لقوله
ولا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر المرتب قال ولا يكون
يتعرف في الجزء اه اشارة الى الفرق بين التبعض والتجزي على خلاف
ما اشار اليه الشارح من الترادف بينهما بسكوته في مقام الفرق
قوله يفهم من شرح المقاصد اه حيث قال كل جسم مركب من اجزاء
عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر
الفردة ومقدارية هي الابعاض انتهى فيكون التبعض بالنسبة اليها
فيكون هذا فرقا اخر بين التبعض والتجزي فافهم قوله وقيل التبعض
والتجزي اه قائله المولى القسطلاني وحاصله ان ما ذكره المحشي
الفاضل من كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب انما هو معتبر
في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الاعتقاد وزوال الصورة
بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة وانت
خبير بانه يلزم من اعتباره في الانحلال اعتباره في التجزي والتبعض
ايضا على ما فسرهما الشارح فانه اعتبر الانحلال فيهما حيث قال و
باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا فافهم قال المصنف ولا متناه
قيل نفي التناهي بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه
اقول نعم لكنه اعتذر عنه الشارح عنه فيما بعد بقوله واعلم ان
ما ذكر من التنزيهات اه قال الشارح لان معنى قولنا ما هو اه
بيان للعلاقة بين المائية والمجانسة يعني انما فسرنا المائية
اي الماهية بالمجانسة للاشياء لان معنى ما هو السؤال عن الجنس
فمعنى المائية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه هو الجنس فيكون
المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس للشيء من الاشياء

قال صرح به السكاكي حيث قال في المفتاح واما ما فللسؤال
عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الاجناس عندك جوابه اي
انسان او فرس وطعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما
الفعل وما الحرف وما الكلام و قوله وهذا المعنى هو الذي نفي
عنه اه يعني انما حمل الشارح كلمة ما على هذا المعنى مع ان لها معنى
اخر ايضا مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد
السند قدس سره في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب
العالمين قال رب السموات الاية حيث قال انه يحتمل ان يكون فرعون
قد سأل بما عن خصوصية ذاته تعالى كانه قال اي شيء لا على
الاطلاق بل مفتشا عن حقيقته الخاصة ما هي واجاب موسى عليه
السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن
عقول البشر وكالسؤال عن الوصف على ما ذكره السكاكي في المفتاح
حيث قال ويسأل بما عن الوصف تقول ما زيد جوابه الكريم ونحوه و
لانه المعنى الذي نفي عنه لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب و
اما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي
ذلك بل هو تعالى متصف به عند المتكلمين واما الفلاسفة فهم
غرض يتعلق به في الجملة فانه لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة و
الاوصاف المغايرة لوجوده اذ الواجب عندهم هو الوجود المجرد وقد
فسر الحقيقة في قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وليس
بذاك فانه ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه بناء على ان
المراد بالجنس الجنس اللغوي فافهم و قوله لكن يرد اه حاصله ان
التقريب ليس بتام فان ما ذكره الشارح انما ينفي اتصافه تعالى بالمجانسة
الميزانية لا اللغوية وتقريره ان المعتبر في الماهية بمعنى مجانسة
الاشياء هو الجنس اللغوي وهو الذي يصح فرض صدقه على كثيرين
متفقين بالحقائق او مختلفين وهو اعم من الجنس المنطقي لشموله الحقيقة
النوعية ايضا الا ترى انهم يعدون الانسان جنسا واذا كان المعتبر فيها
ذلك فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته
لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له اصلا
مقوم على ما ذهب اليه المتكلمون فلا يلزم من الدليل الذي ذكره
عدم اتصافه تعالى بالماهية مطلقا فان قلت اذا كان له حقيقة
نوعية فلا بد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته

لان

لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز يجاب عنه بانه يجوز ان
يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى كما ذهب اليه
المتكلمون والاولى ان يحمل عدم اتصافه تعالى بالمائية على انه
لا يسأل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية المختصة به تعالى
وهي وان قيل بها في حقه تعالى على ما ذهب اليه المتكلمون الا انه
تعالى غير معلوم الحقيقة لاحد حتى يتأتى السؤال عنه تعالى بما كما
عرفت فيما سبق نقلا عن شرح المفتاح في بيان قوله تعالى قال
فرعون وما رب العالمين واما للسؤال عن الجنس وقد عرفت وجه
عدم اتصافه تعالى بها على ذلك الاعتبار في تقرير الشارح واما
للسؤال عن الوصف وبذلك الاعتبار وان جاز ان يسأل عنه تعالى
بما الا انه لايهامه خلاف المقصود ابوا ان يجوزوا السؤال عنه
تعالى بما بذلك الاعتبار ايضا الا ان هذا الحمل يكون على مذهب
جمهور المتكلمين فان الامتناع عن اطلاق المائية عليه تعالى
هو مذهبهم واما البعض ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدي فقد
جوزوا اطلاق المائية عليه تعالى على ما فصل في شرح المقاصد
فتدبر قوله قيل كونه المعتبرة اه قائله هو المولى الابيوردي وانت
خبير بانه مقابلة المنع بالمنع فلا يسمع قال الشارح والمجانسة
توجب التمايز عن المجانسات الصحيح تمايز المجانسات لان التمايز
لا يتعدى بعن بل المتعدي بها هو التميز فلا تدع التميز واما
ما قيل من ان مجانسة الواجب لا تقتضي التمايز عن المجانسات
بفصول مقومة بل التمايز بفصل مقوم فليس بشيء لان المعنى ان
مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فتوجب مجانسة
الواجب تميزه بفصل مقوم فلا تغفل و قوله ولا بالكيفية من اللون
والطعم اه اي ولا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة
والباطنة مثل اللون والطعم والرائحة واللذة الحسية والالم
وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
واما اللذة العقلية فنفاها المتكلمون واثبتها الفلاسفة لان
كمالاته تعالى امور ملائمة هو مدرك لها ومن ادرك كمالا في
ذاته ابتهج به والتذ وذلك مما يشهد به الوجدان وكماله تعالى
اجل الكمالات وادراكه تعالى اقوى الادراكات فوجب ان يكون

لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول
بذاته. واعترض عليه الناقد بانه ان اريد ان الحالة التي
نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها
حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكه دون
ادراكه فانهما مختلفان قطعا فليفهم وقوله ولا يتمكن في مكان انما
ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن تصريحا بعموم النفي وردا
على المجسمة النافين عنه تعالى كل مكان سوى المكان العلوي
او نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار وقوله لان التمكن عبارة عن
نفوذ بعد في بعد آخر متوهم آه قدم المتوهم لكونه مذهب المتكلمين
وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في اثناء تفسير التمكن
قيل وههنا بحثان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون المتمكن
هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ما قام به البعد اعني الجسم
فلا بد من تاويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد
آخر ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان اقرب الى التاويل
فافهم وثانيهما ان التعريف يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم
آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع
انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الحاكمين المكان البعد القائم
بنفسه وبصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم
عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غير المتكلمين وعلى نفوذها بكليتها
في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند
المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح والاولى
ان يقول لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان فتامل وقوله
والبعد عبارة يعني البعد الاخر الذي يسمونه المكان قال يعني ان البعد
امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء يريد ان كلمة او ليست
للشك المنافي لمقام التعريف بل هي لتقسيم المحدود وان كون
البعد على نوعين انما هو على مذهب القائلين بوجود الخلاء واما
عند اصحاب السطح وكذا عند القائلين بان المكان هو البعد الموجود
المانعين خلوه عن الاجسام فليس له الا النوع الاول فقط
فافهم وتفصيل المقام ان ما عليه اهل العلم والتحقيق في المكان
ثلثة احتمالات الاول انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون

من

من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما فعلى هذا لا يكون المكان
الا البعد القائم بالجسم كما لا يخفى والثاني انه بعد موجود ينفذ
فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر
عليه البديهة فانا نشاهده بان الماء مثلا انما حصل فيما
بين اطراف الاناء من الفضاء وهذا هو مذهب افلاطون و
من تبعه ثم انهم تفرقوا فرقتين فرقة تجوز خلو هذا البعد عن
الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه ومراد الشارح
بقوله عند القائلين بوجود الخلاء هم الفرقة الاولى واما الفرقة
الثانية فهم مع اصحاب السطح في عدم تجويز قيام المكان بنفسه
ففي بيان المحشي الفاضل نوع قصور وكانه اكتفى بذكر ما عند
اصحاب السطح عن ذكر ما عند الفرقة الثانية لاشتراكهما في
عدم التجويز والثالث انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته
ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما
فيكون ما بينهما بعدا معدوما موهوما وجوده ممتدا في الجهات
صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل
وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو
السطح فانهم قالوا الخلاء ممتنع لذاته واما القائلون بانه
البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد
المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا كما عرفت والمجوزون
لخلو البعد عن الجسم الشاغل وافقوا المتكلمين في جواز المكان
الخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم
فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض و
بهذا التقرير ظهر لك وجه تخصيص الشارح البيان على مذهب
من يجوز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وهو موافقتهم المتكلمين
في تجويزه فلا يرد ما قاله بعض الافاضل ان في عبارة الشارح
نوع خرازة نعم لو قال عند القائلين بالخلاء وذكر الوجود
لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء
اعم من القول به محققا او موهوما من غير حاجة الى الاحالة
على المقايسة واما ما قيل من ان التاويل بان البعد له نوعان
عند القائلين بوجود الخلاء يجعل التعريف بحيث لا يصدق على
شيء من افراده وذلك لانه ليس من البعد امتداد له نوعان

بما سبق في اول الفصل فتذكر هذا، ثم ان العامة يطلقون لفظ
المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان
دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على رأس قصبة
بمقدار درهم لجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول
وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير
السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي المتمكن
ولو حمل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايض فافهم وقوله وهذا التعريف
آه يريد ان تعريف البعد بالامتداد المذكور بنوعيه انما هو للبعد
الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار واما تعريف
البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين
لوجود المقدار فيعرف بالمقايسة بان يقال البعد امتداد موهوم
مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق
عليه بعده الموهوم قال الشارح فان قيل الجوهر الفرد اه حاصله
ان التقريب ليس بتام لان الدليل انما ينفي تمكنه وتحيزه تعالى
تحيز الجسم في مكان والمدعى نفي تحيزه مطلقا، وخلاصة الجواب
اتمام التقريب بتخصيص المدعى ايض وتقريبه ظاهر نعم لو نفي التحيز
لكان انفع وقوله لان الحيز هو الفراغ آه يشعر بانه لا مخالفة في
مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى
واحد عنده فجعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق او البعد
الموهوم وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر
الفرد متمكنا بل متحيزا لم يوجد الا في كلام الشارح واما عباراتهم
فتفصح عن اتحاد معنى الحيز والمكان كذا قيل فليتتبع قوله قيل وانما
كان اه القائل هو المولى الابيوردي قوله في المشهور اشارة الى
ان للقديم والحادث معنيين آخرين غير مشهورين على ما ذهب
اليه المعتزلة فانهم قالوا ان القديم ثابت لا اول له والحادث
ثابت له اول، كذا نقل عنهم وفيه نظر قوله ولو اريد بالقدم آه و
الفرق بين كون القدم بمعناه المشهور وكونه بمعنى الازلية في هذا
المقام انه على الاول يمنع الملازمة المدلول عليها بالفاء في قوله
فيلزم قدم الحيز، وعلى الثاني يمنع بطلان التالي، وعلى كل تقدير لا
يتم الدليل على عدم كونه تعالى متحيزا، قيل ولعل الشارح اراد
بقدم الحيز ازليته وهذا ايض محال في حقه تعالى اذ يلزم ح

ان يكون للحيز وضع معين ازلي يشار اليه بالاشارة الحسية
وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر
الوهمي في الازل، وكله محال عليه، او اراد بقدم الحيز قدم
التحيز وهو محال عند المتكلمين، اذ يلزم حينئذ تتالي الاكوان
الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية وبطلانه
برهان التطبيق واورد عليه انا لا نم لزوم الوضع الذي
يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي
ينافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات و
على تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل، بل يكفي ان يقال
انه تعالى ليس بمتحيز، والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي
الوجوب وايض لا نم انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية
لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى
الابد، وانما يلزم ذلك لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض
الحادثة التي لا تبقى زمانين فتامل قال لان الحصول في الحيز
آه اثباتا للملازمة المدلول عليها بالفاء في قوله فيكون محلا
للحوادث على مذهب المتكلمين ايض، وتقريره انه لو تحيز لا في الازل
لزم قيام التحيز بذاته تعالى وهو حادث لكونه من الاكوان التي
هي من الموجودات العينية عندهم فانهم وان انكروا الاعراض
النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق، وانما قال الشارح محلا للحوادث
لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك
احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون
محلا للحيزات كذا قيل فليتامل وقوله هذا الترديد لاظهار
البطلان آه يريد به دفع ما يقال ان الترديد بين الاشياء
انما يصح اذا كانت ممكنة وههنا ليس كذلك، اذ لا تتصور زيادة
شيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب عند الحكماء و
المتكلمين فانهم قالوا يجب ان يكون المتحيز مالئا للحيز مساويا
له وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع
التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد اولا، وقيل
ايض انه مبني على العرف حيث يقال زيد في المسجد وفي الكرسي
فيجعل المسجد والكرسي حيزا لزيد مع ان المسجد ازيد من زيد

الكوسي انقص منه تقديرا و قوله ثم ان هذا الدليل مبني آه اي
هذا الدليل على ما قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد اما
لو قرر هكذا وايضا اما ان يساوي الحيز او يزيد عليه فيكون متحيزا
او ينقص عنه فيكون متناهيا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى
وقال بعض الفضلاء انه مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى و
الا فيجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي
من خواص المقدار ولا مقدار للجوهر الفرد ثم انه على تقدير عدم
التناهي جاز ايضا ان ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان
غير المتناهي يجوز ان يكون انقص من غير المتناهي وانما الممتنع
نقصانه بمقدار متناه كما عرفت و قوله نعم يلزم التجزي آه فيكون
ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزي وذلك لازم سواء قلنا
بعدم تناهي البعد او لا فانك قد عرفت ان المبني على التناهي هو
تقرير الدليل على ما قرره الشارح لا الدليل نفسه لكن الكلام
في لزوم التناهي على تقدير التساوي فيكون المبني على التناهي هو
الملازمة المدلول عليها بالفاء في هذا الجزء من الدليل فيكون التعبير
بالدليل مسامحة فافهم قال الشارح واذا لم يكن في جهة يعني
ان كونه في جهة يستلزم كونه في مكان فنفي المكان عنه يستلزم
نفي الجهة فلا حاجة الى ان يقال ولا في جهة من الجهات كما في بعض
الكتب الكلامية واورد عليه ان نفي المكان انما يستلزمه لو
كان الجهة حد المكان او نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من
المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه فتدبر قال المصنف
ولا يجري عليه زمان اي لا يعين ولا يقدر وجوده بزمان فان
جريان الشي على الشي يستلزم تعيينه له ومنه قول النحاة
المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر
على الفعل تعيينه وتبيينه ما قصد بالفعل ومعنى عدم تقدير
وجوده بزمان انه ليس وجوده زمانيا ومعنى كون الوجود
زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا
انه لا يمكن حصوله الا في مكان قال الشارح لان الزمان
عندنا يعني به الاشاعرة فانهم قالوا انه متجدد معلوم يقدر
به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات
فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا ولا يتعاكس بحسبما

هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال
عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا
لطلوع الشمس ولو لم يكن مستحضرا لمجي زيد كما دل عليه سؤاله
ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا
لمجي زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولاجل ان الزمان متجدد
معلوم يقدر به متجدد مفهوم مبهم اختلف بالنسبة الى الاقوام
فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القاري
لآتينك قبل ان تقرا ام الكتاب وتقول المراة لبث عندي فلان
قدر ما تغزل كبة ويقول الصبي ينطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة
ويقول التركي قعد فلان عندي قدر ما ينطبخ مرجل لحما وعلى
هذا كل من الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر غيره واورد
عليه ما لا يسعه المقام وان اردت فارجع الى شرح المواقف و
قوله وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة وهذا هو ما ذهب اليه
ارسطو من انه عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وتاويله
عن مقدار الحركة مع انه ليس مقدار مطلق الحركة عندهم هو انه
اراد به مقدار الحركة بالذات وهو ليس الا مقدار حركة الفلك الاعظم
فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر
الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله ويمكن ابقاؤه على الاطلاق
فان ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان
جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض وفي الزمان ثلثة مذاهب
اخرى الاول ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة من انه جوهر
مجرد لا يقبل العدم لذاته والثاني انه الفلك الاعظم والثالث
انه حركة الفلك الاعظم ولم يلتفت اليها لكمال ضعفها كما بين في
موضعه و قوله والله تعالى منزه عن ذلك اما على ما ذهب اليه
الاشاعرة فظاهر لان التجدد لا يتصور في القديم واما على مذهب
الفلاسفة فلانه لا تعلق له تعالى بالحركة والجهة وتوضيحه
ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه متقدر بالزمان ومنطبق عليه
ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالان الذي
هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا
نعم وجوده مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني
او آني اي واقع في احدهما فكلاهما باطل ثم انه كما ان الزمان

لا يجرى عليه تعالى لا يجرى على صفاته القديمة ايض وقوله صفات
نحو الواجب فى باب التنزيه يمكن ان يتعلق الظرف بالواجب والنحو
على اختلاف معنيى الواجب وحق التنزيه او واجبه هو المبالغة
فيه. والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادث
والمجسمة غلاتهم كالشيابية والنباتية وغيرهما على التجسيم الصريح
اذهم القائلون بالجسم والحركة والانتقال والحلول فى الاجسام
الى غير ذلك، واما غير غلاتهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس
والهجيمى قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم و
الدماء، وله الاعضاء والجوارح الى غير ذلك مما ذكر فى المواقف
وغيره، والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة الى عدم التفصيل
التوضيح لا ابلغ من كل وجه مثلا لا يخفى، والمراد تكرير الالفاظ
المترادفة تكرير المتبعض والمتجزى والمحدود والمتناهى والتصريح
بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما ذكر، وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن
للضمنيات من المعلوم وقوله على ما اشرنا اليه آه فى بيان كل واحد
من الصفات التنزيهية وقوله من ان معنى العرض بحسب اللغة آه
الظاهر ان قوله بحسب اللغة متعلق بالمعانى الثلثة بقرينة قوله
بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك، فان هذا استعمال لغوى
وقد سبق ضعف دلالة قولهم على ذلك فى بيان الجسم ثم الظاهر
ان النزاع فى نفى ما هو المتعارف من معانى هذه الالفاظ لا فيما يسمى
بها الفاظها بحسب الوضع اللغوى قوله ووجه ضعفه آه حاصله
منع الملازمة المدلول عليها بالفاء فى قوله فيلزم تعدد الواجب
الا لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب
وانما يلزم ذلك لو استلزم اتصاف الاجزاء بالعلم والقدرة و
اخواتهما الاتصاف بوجوب الوجود وهو فى حيز المنع وقوله ويرد
عليه آه على وجه الضعف وحاصله اثبات الملازمة الممنوعة
وتقريره ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة
للاستغراق وظاهر ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم
تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو
الاصل، فان قيل فعلى هذا لا يصح قوله اولا، فيلزم النقص و
الحدوث، لان رفع الايجاب الكلى السلب الجزئى، ولا يلزم من
انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب

يقال

يقال حينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه ويجاب ايض
بان هذا مبنى على ما اشتهر من ان الوجوب معدن كل كمال ومبعد
كل نقصان، فاذا لم يكن متصفا بجميع صفات الكمال لا يكون واجبا
فيكون حادثا لكونه ممكنا، وفيه انه لم يقم عليه دليل يعتد به فافهم
وقوله وايض صفة الكمال آه توجيه آخر قوله قيل فى وجه الضعف
انما يلزم النقص آه فالقائل هو المولى القسطلانى وحاصله منع الملازمة
القائلة بانه لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه
قوله وفيه ان نقصان الجزء آه فيه ان كون عدم الاتصاف ببعض
الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع وعلى تقدير التسليم فنقول
ان نقص الجزء يستلزم حدوثه مبنى على ما اشتهر من ان النقصان
من سمات الحدوث وان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
وقد عرفت انه لم يقم عليه دليل يعتد به فتامل قال الشارح
وايض اما ان يكون آه يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه
وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما
يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات
نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به، وفى كون جميع الصور
والاشكال والكيفيات مستوية الاقدام فى افادة المدح نظر
لانه انما يتضح بعد استقصاء جميع الصور والاشكال والكيفيات
فى افادة المدح ودونه خرط القتاد، على ان بعض الصور اوفى
فى افادة المدح من بعضها ويدل عليه قوله تعالى لقد خلقنا الانسان
فى احسن تقويم، وكذا الحال فى عدم دلالة المحدثات على كونه تعالى
على صورة من الصور وشكل من الاشكال ومتكيفا بكيفية من الكيفيات
فانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات ايض وهو متعذر على ان عدم
دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها، وفى افتقاره الى
مخصص ودخوله تحت قدرة الغير ايض نظر اذ يجوز ان يكون
المخصص نفس ذاته كما فى سائر الصفات ومساواة نسبة ذاته
الى جميعها ممنوعة وقوله فيفتقر اى بعض ذلك فى الاختصاص به
تعالى الى مخصص فيلزم دخوله تحت قدرة الغير فيكون حادثا
فيلزم ان يكون الواجب تعالى محلا للحوادث، وهذا كما ترى مبنى
على ان كل ممكن حادث فان قرئ فتامل وقوله بخلاف مثل العلم
والقدرة آه جواب عن مناقضة مقدرة تقريرها ان ما ذكرتم

[Left margin note, written diagonally; partial, uncertain reading:]
لاثبات الواجب ... ان صفات الكمال ... والقدرة ... مطلقا ... صح

من لزوم الافتقار والحدوث على تقدير وجود المخصص ولزوم
الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم المخصص بناء على الاستواء في
عدم دلالة الحدثات مشترك الورود بين كون الواجب ذا
صورة وشكل وكيفية وبين كونه متصفا بصفاته الذاتية دون
اضدادها فانه لا دلالة للحدثات على صفاته واضدادها و
خلاصة الجواب منع وروده في اتصاف الواجب بصفاته دون
اضدادها بانها صفات كمال تدل الحدثات على ثبوتها له تعالى
لما عرفت من ان ايجاد العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون
العلم والقدرة ونحوهما، واما اضداد مما هي صفات نقصان
لا دلالة على ثبوتها للحدثات بل لها دلالة على انتفائها عنه تعالى
فافهم وقوله لانها مسكات ضعيفة متعلق بقوله لا على ما ذهب
اليه المشايخ وقد عرفت وجه ضعف كل منها في محله وقوله والجواب
ان ذلك آه يعني ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان
او متباينان في الجهة، فاذا كان الله تعالى ليس حالا في العالم لغناه
عما سواه وافتقار الحال الى محله ولا محلا له لحدوثه ووجوب خلو
القديم عن الحادث كان مباينا له في الجهة فيتحيز حكم وهمي يتبادر
اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولا عبرة بحكمه في المعقولات
وقوله والادلة القطعية آه جواب عن احتجاج المخالفين بالنصوص
الظاهرة وحاصله ان تلك النصوص ظواهر ظنية لا تعارض
اليقينيات الدالة على التنزيهات كيف ومهما تعارض الدليلان
وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظواهر اما اجمالا بان يحكم بان
لهذه الاية او لهذا الحديث وجها غير ما يفهم من ظاهره ولا يعلم
خصوصيته وتفصيله الا الله كما هو رأي من يقف على الا الله
وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد بن حنبل الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة ايثارا للطريق الاسلم وكانوا
يحترزون في التشبيه الى غاية احترزوا عندها فمن حرك يده عند
قراءة يد الله فوق ايديهم ومن اشار باصبعه عند رواية قوله عليه
السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن بانه وجب قطع
يده وقلع اصبعه وتوقفهم في هذه النصوص لوجهين الاول ان قوله
تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله قد منعهم من ذلك والثاني

ان التأويل امر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الله
تعالى بالظن غير جائز فلو اولنا وقلنا على غير مراد الله تعالى لوقعنا
في الزيغ فلا يسلم لنا ان نقول كما قال الراسخون في العلم كل من
عند ربنا آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكلنا علمه الى الله
تعالى وليس معرفة ذلك من شرائط الايمان واركانه واحتياط
بعضهم اكثر حتى لم يفسر اليد ولا الوجه بالفارسية مثلا بل لو
احتاج الى الكشف عنهما بعبارة اخرى عبر عنهما بالفاظ وردت بها
الشرع، واما تفصيلا بتأويلات صحيحة مطابقة لما يفيده
الدلائل القطعية من التنزيهات كتأويل العروج اليه بالعروج
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل باتيان عذابه
والدنو بتقرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين
بتصوير المعقول بالمحسوس والنزول باللطف والرحمة الى غير ذلك
من التأويلات التي ذكرها العلماء في مثل هذه الايات والاحاديث
فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها، وهذا هو رأي طائفة من
اختاروه حفظا للقاصرين عن العقائد الفاسدة سلوكا للطريق
العطف في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في
العلم وههنا مسلك ثالث متوسط تحقق به الامام العلامة بلا
ريب، وحققه لمن يريد ان يسلكه في مفتاح الغيب، حيث قال
من القواعد العظيمة الجدوى، المدركة كشفا وشهودا، الى آخر
ما قال فان شئت فارجع اليه وقوله لا يماثله فسر المماثلة
بالمماثلة التي هي اعم ولم يتركها على عمومها بان يقصد نفي المجانسة
وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية ايضا بل اقتصر
على ما ذكره من الاتحاد في الحقيقة وكون الشيئين بحيث يسد
احدهما مسد الآخر لان نفي المباينة افاد نفي المجانسة ونفي الكيفية
افاد نفي المشابهة وباب التنزيه، وان كان لا يتحاشى فيه عن التكرار
والتصريح بما علم ضمنا كما عرفت الا ان المختار هو الحمل على ما يسلم
عنهما وانما ادعى ظهور نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة مع ان
قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات
بمعنى انها متحدة معها في الحقيقة بناء على ان ذلك منهم من اشتباه
مفهوم الذات والحقيقة بما صدقت عليه كما مر ووجه ظهوره
انه لو ماثله شيء من الاشياء لما اختلفا بوجوب الوجود ونحوه

وعدمها فافهم. واورد على تفسير المماثلة بكون الشيئين بحيث
يسد احدهما مسد الاخر انه يقتضى رفع الاثنينية فلا يمكن
المماثلة بين الشيئين. واجيب بان المراد سد احدهما مسد
الاخر فى الصفات النفسية وهى ما لا يحتاج فى وصف الذات
بها الى تعقل امر زايد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود
والشيئية وتناقضها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز
فعلى هذا ينبغى ان لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه
وقدرته اجل واعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليستا
من الصفات النفسية لانهما يحتاج فى الوصف بهما الى تعقل امر
زائد على الذات عند اهل السنة هذا والمستفاد من كلام الشارح
فيما سيجيئ ان دفع الايراد بان المراد سد احدهما مسد الاخر فيما
به المماثلة والمساواة من جميع الوجوه فيه فتبصر قوله يريد ان هذا
الشرح آه يريد ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح آه ان
تصريح صاحب البداية بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك فى جميع
الاوصاف يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه من الوجوه فانه
يدل على ان الاشتراك بين الشيئين فى بعض الوجوه كاف فى
مماثلتهما كما لا يخفى على من له ذوق. والتوفيق ما سيجيئ من ان المراد
هو الاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة قوله قيل معنى قوله فلا يماثل
آه القائل هو المولى القسطلانى. والفرق بين المعنيين تبين لمن نور
الله ذهنه والترجيح اليك فتامل قال الشارح وقال الشيخ
ابو المعين آه الغرض من هذا الكلام دفع المخالفة بين ما ذهب اليه
الاشعرى وما ذهب اليه ابو المعين وكذا بين كلامى البداية بتحقيق
ما هو المعتبر فى المماثلة وقوله والا اى وان لم يكن مراد الاشعرى
هذا ولم يحمل كلام البداية ايضا على هذا فتناقض كلاميهما ظاهر
اذ اشتراك الشيئين فى جميع الوجوه آه فلا يرد ما قيل انه ينبغى
ان يقدم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغى ظنا بانه من تتمة قوله
لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية هذا وقد
اورد على الملازمة انه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية
ايضا يندفع دفع التناقض فافهم قال المصنف ولا يخرج عن علمه و
قدرته شئ هذا تنزيه علمه وقدرته تعالى عن النقصان بمعنى
قول الشارح لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص

فى علمه وقدرته. ويمكن ان يكون تنزيها له تعالى عن الجهل فى بعض
الاشياء والعجز عن البعض والفرق اليك. والمراد بالشئ الممكن
اذ الممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه بالنسبة
الى العلم قاصرة فان دائرة العلم اوسع مما ذكر لانه لا يخرج عنه
شئ من الاقسام الثلاثة. واورد على عدم خروج ممكن عن القدرة
صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة واجيب عنه
بانه لما كانت الذات كافية فيها نزلت منزلة المقدور وفيه تامل
فافهم. ثم انه كما لا يخرج عن علمه وقدرته شئ لا يخرج عن سمعه و
بصره مسموع ولا مبصر. وكانه لم يتعرض له لانه لا مخالفة فيه قال
يرد عليه انه يجوز آه هذا الايراد مبنى على ان يراد بالشئ الموجود
على ما هو المتعارف وحاصله انا لا نم ان الجهل ببعض الامور نقص
لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يمتنع تعلق العلم به لعدم كونه
قابلا له كذات الواجب عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم
لكونه نسبة يستدعى المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار
الا انك قد عرفت ان المراد بالشئ هو الممكن. وكل ممكن مقدور
وتعلق القدرة بالشئ يستدعى تعلق العلم السابق به فلا يوجد
ممكن موجود لم يتعلق به العلم فلا يرد ما ذكره المحشى الفاضل
الا انه لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بانه تعالى لا يعلم
ذاته لانه غير داخل فى الممكن فتامل وقوله اى من حيث هو جزئيات
آه اشارة الى ان قوله لا يعلم الجزئيات ليس على ظاهره من انه لا
يتعلق علمه بالجزئيات اصلا لا على وجه جزئى ولا على وجه كلى فانه
ليس بمراد لهم بل مرادهم اما ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد
وقد نقله المحشى مولانا قول احمد بعبارته واما ما ذكره العلامة
الدوانى فى نصائحه وهو انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية
سواء كانت متغيرة اولا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات
ومانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه
المذكور لا يحصل الا بالآلات جسمانية والله تعالى منزه عن ذلك
بل يعلمها من حيث هى كليات وغير مانعة من الشركة على ما هو شان
كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان فى ساعة كذا
خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئى لا على الوجه الجزئى لان ما علمه

لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان
كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك
من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف
وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده في اصل مذهب
الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء بطريق التعقل لا بطريق
التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه ذرة لا
في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل
لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا
يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك بل انما ندركه على
وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف
انما هو في طريق الادراك لا في المدرك وهو الذي اشار اليه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات ولكن قال الامام ان اللازم
باصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا ومتشكلا يمتنع ان يتعلق
به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار
الى آلة جسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان
لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وان
لم تكن متشكلة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة و
متشكلة واما ما ليس بمتغير ولا بمتشكل كذات الواجب وذوات
المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقرره الحكماء من
عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات ولا شك
ان كلا منهما جزئي وعلى كل تقدير لا يعزب عن علمه تعالى مثقال
ذرة في الارض ولا في السماء فالرد عليهم بقوله ولا يخرج عن
علمه وقدرته شيء ليس بظاهر الا ان يقال المراد انه لا يخرج
عن علمه لا بطريق جزئي ولا بطريق كلي شيء قوله لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وتوضيحه انه تعالى لو علم ان زيدا يدخل
الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي العلم بحاله
بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع
وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود
الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال
لا يقال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن
الاعتقاد المطابق لما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على

وجه كلي والجواب عن جمهور اهل السنة منع الملازمة
مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير
الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل
الحادث اذا لم يوجد بعد الحادث ومعه اذا وجد وبعده
اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات
وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا
عن الذات وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا
كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او
صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
فافهم قوله فالله تعالى يعلم جميع الحوادث اليومية اه قال المحقق
الطوسي وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي
لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحيان كيف وما ذهبوا
اليه من ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ينافي ما توهمه
على ما حقق في موضعه قال الشارح ولا يقدر على اكثر من واحد
وذلك لانهم قالوا ان الواجب لما كان واحدا حقيقيا لا يصدر
عنه الا الواحد فذهبوا الى ان الصادر عنه هو العقل الاول
وهو ليس واحدا من جميع الوجوه اذ فيه جهتان جهة وجوبه باعتبار
علته وجهة امكانه باعتبار ذاته فصدر عنه باعتبار جهته
الاولى العقل وباعتبار جهته الثانية الفلك الاول وكذا الثالث
والرابع حتى التاسع فانه صدر عنه باشرف جهاته عقل عاشر
وبه ينتهي سلسلة العقول ويسمى عقلا فعالا وهو المراد بما ورد
على لسان الشرع من جبريل واللوح المحفوظ والكتاب المبين وباعتبار جهته
الاخرى فلك القمر ثم يصدر عن العقل الفعال هيولى العناصر
وصورها المتعاقبة عليها ثم يتولد عن هيولى العناصر المعادن
ثم النباتات ثم الحيوانات والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد نفي في الكتب الكلامية
المبسوطة قوله والدهرية على انه لا يلزم ان يعلم ذاته الدهرية
قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم
لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا انه لا يعلم نفسه

لان العلم نسبة، والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بما طرفاها بالضرورة ونسبة الشي الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك، والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة سلمناه، لكن لا نم ان الشي لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحد نا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات، وتفصيله في شرح المواقف قوله والنظام على انه لا يقدر اه. قال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح كالجهل والكذب والظلم لان مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه، والجواب انا لا نم قبح شي بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه، فله ان يتصرف فيه على ان وجه اراد، ولو سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو قبح وذلك لا ينفي القدرة عليه و قوله والبلخي انه لا يقدر اه قال ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان، وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب، وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة، وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه، واورد على عبارة المواقف انها ليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفا في شموله المعصية ايض، وقد يجاب عنه بتخصيص السفه بالخالي عن المصلحة والمفسدة والمشتمل على متساويين منهما فلا يشمل المعصية، والجواب ان ما ذكر من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا، واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها، فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية فان قيل ما صدر عنه تعالى من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما، وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة، قلنا لا نم ذلك فان الصادر عنه تعالى خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يجوز ان

[illegible]

يقال

يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم ايض من عدم ثبوت الغرض العبث، وانما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك و قوله وعامة المعتزلة وهم الجبائية قالوا انه لا يقدر على نفس مقدور العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه. لا يقال يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد، فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي العبد لانه يقال معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء، فتقاومان فيه، والجواب انه مبني على تقدير القدرة الحادثة، وقد بين بطلانه في محله، وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد، فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه، ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية، نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبودية فافهم قال منافي الايجاب هو القدرة اه، وتفصيله ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك، وليس شيء منهما لازما للذات لزوما بحيث يستحيل الانفكاك عنه، والى هذا ذهب المليون وهو المنافي للايجاب، وثانيهما انه ان شاء فعل، وان لم يشأ لم يفعل، وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين، الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص، فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى، اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبها، وهذا المعنى لا ينافي الايجاب، فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الغير بالنسبة الى ذاته كما ان الفاعل ما دام داعيا فلا يغمض عينه كما في مبادرة من عينه لقصد الغير الغمز فيها غير متخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار هنا

وفي كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه بحث لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في المواقف في بحث ارادة الواجب فمعنى فهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لذاته تعالى كان طرف العلم لازما لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية لازم له واما عند المتكلمين فهي عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ فليتامل قال المصنف وله صفات قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشاركه غيره فيها وقد نبه باثباته للذات وجمعها على مغايرتها للذات قال الشارح لما ثبت من انه حي عالم قادر آه بالعقل والشرع ولا شك في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات ايضا من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء فان اتقان افعاله كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له والشرع ايضا كما دل على اطلاق العالم عليه دل على اضافة العلم اليه ايضا ولما بنى الشارح ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضا وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقوله لما ثبت انه عالم حي آه انما يتم في ثبوت الصفات الستة لا في ثبوت الصفات الثمانية فافهم قال الشارح ومعلوم ان كلا من ذلك آه يعني انه لما ثبت انه تعالى عالم حي قادر الى غير ذلك من الصفات ومعلوم ان هذه الالفاظ ليست اسماء للذات من غير اعتبار معنى والا لم يفد حملها عليه وكان قولنا على طريقة الاخبار الله القادر الله العالم الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا الواجب الواجب والانسان البشر بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك وغير ذلك فهي

بالضرورة زيادة هذه المعاني على ذات الواجب وثبوتها له واذا ثبت هذه المعاني له تعالى ثبت انها صفات موجودة بناء على انها صفات موجودة في المخلوق وما له قياس الغائب على الشاهد بناء على ان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صحة المشتق على واحد منا هو ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات فثبت ان له صفات موجودة زائدة على ذاته تعالى تنبيه اراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكانه قال يدل على زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه آه وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود ونكر قوله زائدا اشعارا بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح بقوله وليس الكل الفاظا مترادفة ولو قال ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لكان اولى لان الزائد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفى فساده فافهم ومما ينبغي ان ينبه عليه ان ماخذ الاشتقاق هو المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر قوله يعني ان المفهوم يعني ان المتيقن ثبوته لموصوفه ليس الا الاضافات لا ما هي مشتقة منها اعني ماخذ الاشتقاق فان ثبوته للذات غير متيقن على ما يفهم من المواقف وغيره قوله وصدقها لا يقتضي الا تحقق هذه الاضافات فلا تدل الا على زيادة تلك الاضافات على ذات الواجب ولا كلام فيها وانما الكلام في زيادة الحقيقة اي الماهية الموجودة فان المتبادر من لفظ الحقيقة هي الماهية الموجودة بان يكون مبادي تلك الاضافات صفات حقيقية موجودة في الخارج ولا دلالة للمشتقات على ذلك كما عرفت والحاصل ان منشا هذا الوهم عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته وهذا هو غاية ما يقال في تطبيق هذه الحاشية لكلام المحشي الفاضل ليصح تفسيرا له ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف والظاهر ان مراد المحشي الفاضل ما ذكره صاحب المواقف في الايراد على وجه كون الصفات زائدة على ذات الواجب وهو ما ذكره الشارح بقوله ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب

وقد مر تقريره وأما تقرير الايراد عليه فهو ان يقال ان هذا انما
يفيد زيادة مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الواجب
ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم
وما صدق عليه على حقيقة الذات الواجب ولا يفيد ذلك و
تمامه في شرح المواقف، وكذا الظاهر ان ما ذكره المولى المحشي
قول احمد ايراد على اقتضاء صدق المشتق على الشيء ثبوت مأخذ
الاشتقاق له كما لا يخفى على المتأمل والناظر في الحاشية المنسوبة
الى المولى القسطلاني قوله واما قوله فانه محال الخ جواب عما يقال
كيف لا يدل صدق المشتق على الشيء على تعيين ان مبادي المشتقات
صفات حقيقية وقد حكم الشارح باستحالة قوله اسود لا سواد
له، وحاصل الجواب اثبات ان قياس الصفات عليه قياس مع
الفارق ببيان الفرق بين المفهوم من قولنا اسود وبين المفهوم
من قولنا عالم، ولا يخفى عليك انه كما ان المفهوم من العالم هو
الاتصاف بالعلم من غير دلالة له على كونه امرا حقيقيا او اعتباريا
كذلك المفهوم من الاسود هو الاتصاف بالسواد من غير دلالة له
على كونه امرا حقيقيا او اعتباريا ايض، وانما استحال قولنا اسود
لا سواد له لشهادة الحس بوجوده لا لدلالة الاسود، فخذه
فانه مما يعتمد قوله وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا
يدلان الا على تحقق انكشاف المعلوم له تعالى واما ان مبدأه
صفة حقيقية زائدة على ذات الواجب فلا دلالة لها عليه
فافهم قال ان اراد اقتضاء ثبوت الخ، اي ان اراد باقتضاء صدق
المشتق على الشيء ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ
في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم ذلك
لانه منقوض بالواجب والموجود فان صدق الواجب والموجود على
ذاته تعالى لا يقتضي ثبوت الوجوب والوجود في الخارج لانهما امران
اعتباريان على ما حقق في محله، وان اراد انه يقتضي ان يكون
ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم، لكن لا يتم غرضهم
بذلك وهو اثبات كون الصفات موجودة لجواز ان يكون ذلك
المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية
في الخارج قوله فالترديد قبيح، اقول لا قبح فيه فان من داب
المناظرين ذكر الشقوق البعيدة، وان كانت غير محتملة لاظهار

بطلان

بطلان مدعى الخصم على جميع التقادير كما مر مثله عن المحشي
الفاضل، وقيل يحتمل ان يكون الضمير في قوله له راجعا الى
المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين فتفطن، على ان
عدم الاحتمال ههنا غير مسلم فافهم قوله واجيب عن الاعتراض الخ
المجيب هو المولى القسطلاني الا ان فيه ان كون هذه الاوصاف
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم على انك قد عرفت ان قياس
الغائب على الشاهد ليس بتام. فلا يلزم من دلالة اتصاف الاسود
بالسواد على وجود السواد دلالة اتصاف العالم بالعلم مثلا
على وجود العلم، بل دلالة الاسود على وجود السواد ايض في محل المنع
قال وقد فرعوا عليه الازلية بناء الخ، تأييد لكون غرضهم اثبات
ان الصفات موجودة في الخارج، وحاصله انهم فرعوا على هذا الغرض
ازلية الصفات مع ان الازلية كما توجد في الصفات الحقيقية
الزائدة عليه تعالى توجد في غيرها ايض وبنوا ذلك على امتناع
قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن المعلوم ان الحادث لا يكون الا موجودا
فلولا غرضهم ذلك لما بنوا ازليتها عليه قوله فان قلت لعل مرادهم
الخ حاصله انا لا نم كون قولهم عالم لا علم له محالا بمنزلة قولنا
اسود لا سواد له، وانما يلزم ذلك لو كان مرادهم نفي العلم مطلقا
اما لو كان مرادهم انه عالم وليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة
بين العالم والمعلوم يتميز بها الاشياء وتنكشف عنده فيكون
راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه اضافة مخصوصة
بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما، وانما اتى بلعل المقتضية
لعدم الجزم لانه لم يتحقق ان مرادهم ذلك اذ لم يصرح به ولم
يظهر من كلامهم قوله لعل وجه الاباء انهم لو قالوا الخ، يعني انه لا وجه
لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساويان
في عدم كونهما صفة حقيقية له تعالى، ويمكن ان يكون وجه الاباء
انهم لو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية
الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة مع ان العالمية عندهم
نفس تعلق الذات بالمعلومات الذي يصير به العالم عالما والمعلوم
معلوما على ما صرح به في المواقف، فعلم انهم ينفون العلم راسا و
يجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات ويسمونه
العالمية فتامل في الترجيح بين التوجيهين، وما قيل من ان العالمية

عندهم من قبيل الاحوال والحال ثابتة فى الخارج عندهم وليست
بمعدومة . فتكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة فى الخارج
واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم
من نفى ثبوت الثانى نفى ثبوت الاول فى الخارج . ومعنى علمه تعالى عندهم
هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته ومن
انكر الحال منهم فهو كان ينكر ثبوت صفة العالمية فى الخارج كما كان
ينكر ثبوت صفة العلم فلا اشكال . فغيه انك قد عرفت مما نقلنا
عن المواقف ان المراد بالعالمية ههنا هو التعلق بين العالم والمعلوم
وقد صرح به المحشى فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف
التى نسميها المعتزلة عالمية ولم ينكره احد اذ لو انكره لم ينكر كونه
تعالى عالما واما العالمية التى هى حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة
والقاضى ابو بكر اولا قلانى من الاشاعرة وقالا انها صفة للذات
الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجودها تعلق
بالمعلومات . وهى ليست بمرادة ههنا اذ هى ليست اضافة بل ذات
اضافة ولم يثبتها احد سواهما فافهم قوله وفيه انه يجوز لهم
ان يقولوا آه . حاصله انه لا يلزم من عدم قولهم به عدم جواز
قولهم به قوله وان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته
آه . يعنى انه يجوز ان يكون المراد بقولهم عالم بالذات وبقولهم علمه
عين ذاته ان العلم الموجود الذى يكون مبدأ للعالمية التى هى
اضافة التميز والانكشاف ليس الا الذات وذلك لا ينافى تحقق
امر اعتبارى غير موجود فى الخارج باعتباره يقال انه عالم بمعنى
انه متصف بالعلم الذى هو امر اعتبارى فى الخارج واتصاف الشىء
بامر فى الخارج لا يقتضى وجود ذلك الامر فيه . فلا يرد ان قولهم عالم
بالذات وقوله علمه عين ذاته مع قولهم عالميته زائدة يابى عماد
فان قولهم عالم بالذات وقوله علمه عين ذاته يدل على انهم جعلوا
العلم الذى هو مبدأ الاضافة نفس الذات . فعلم انهم ينفون العلم
مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى لا انهم ينفون كون
العلم صفة حقيقية والا فلا وجه لجعل العالمية زائدة دون العلم
مع كونهما متساويين فى عدم كونهما صفة حقيقية فتامل قوله فيه
تامل آه فى دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم
التى هى مبدأ التميز والانكشاف تامل . لان صدورها على وجه

الاتقان

قال الشارح وقد يطلق [illegible] آه
[illegible] فى العالم والعليم
والقادر والقدير [illegible]
[illegible]
العلم والسمع [illegible]

١٨٤

الاتقان لا يدل الا على ان فاعلها متصف بالاضافة التى هى التميز
والانكشاف التى نسميها المعتزلة عالمية . واما اتصاف فاعلها
بصفة اخرى هى مبدأ لتلك الاضافة . فلا دلالة له عليه . ومن هنا
قال صاحب المواقف لا يثبت اى لا حجة قاطعة على ثبوت امر سوى
الاضافة التى بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما . قال المحقق
الدوانى فى شرح العقايد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التى يتعلق بها تكفير
احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندى ان
زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا تدرك الا بالكشف ومن
استند الى الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب
النظر الفكرى . ولا ادرى باسا فى اعتقاد احد طرفى النفى والاثبات
فى هذه المسئلة قال لهم ان يقولوا آه . محصله ان لهم ان يقولوا
ايها الاشاعرة ان اردتم بكون العلم قدرة مثلا اتحاد مفهوميهما
فاستحالته مسلمة . ولكن اللازم من كون صفاته عين ذاته
ليس اتحاد المفهومين وهو ظاهر وان اردتم به اتحاد ذاتيهما فاستحالته
ممنوعة . اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة و
الحاصل ان المحال غير لازم واللازم غير محال ومنشأ عدم
الفرق بين مفهوم الشىء وحقيقته و قوله لهم ان يقولوا حقيقة
العلم حاصله ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات فى
شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته . بخلاف ما يصدق عليه
العلم فى شأننا . فانه غير قائم بذاته . بل بذواتنا . فعلى هذا
يكون للعلم افراد . بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بغيره فيكون
العلم مقولا بالتشكيك . فان قلت كيف يتصور كون صفة الشىء
عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
لصاحبه . وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما فى
سائر القضايا المتخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة الى
الاستدلال على بطلانه . قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك
ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته . بل معناه ان
ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا . مثلا ذاتك
ليست بكافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى
صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج

انكشاف الاشيا، وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته . فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
العلم، وكذا الحال في باقي الصفات . وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق
الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها
كذا في شرح المواقف قوله وايضا اللازم كون الذات آه اى اللازم
على تقدير كون العلم عين الذات كون الذات باعتبار التعلق بالمعلوم
عالما وحيا الى غير ذلك واستحالته ممنوعة . وانما المستحيل
كون العلم بمعنى الصفة عالما وحيا الى غير ذلك والفرق بين هذا
وبين ما ذكره المحشى الفاضل بالعموم والخصوص فان ما ذكره المحشى
الفاضل يعم كون العلم قدرة وحيوة وكونه عالما وحيا وامادلك
فيختص بالثانى فافهم قال الشارح الى غير ذلك من المحالات مثل كون
العلم قائما بنفسه و واجب الوجود لذاته وكون حمل هذه الصفات
على الذات غير مفيد بمنزلة قولنا الذات ذات والعلم علم مع انه مفيد
محتاج الى البيان كما في قولنا الله عالم، وكون قولهم عالم لا علم له مثل
اسود لا سواد له كلاما فندبر و قوله لا كما زعم الكرامية آه فانهم
زعموا انه يجوز ان يقوم به الحادث . لكن لا مطلقا . بل كل حادث
يحتاج اليه البارى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل
هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول والارادة فى ذاته
تعالى مستندا الى القدرة القديمة . واما خلق باقى المخلوقات فمستند
الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين . واتفقوا على ان الحادث
القائم بذاته تعالى يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى
محدثا فرقا بينهما . وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم
بذاته تعالى . ولنا فى ابطال ذلك ثلثة وجوه مذكورة فى الكتب
المفصلة و قوله ولما تمسكت آه . حاصل تمسكهم انه لو ثبتت الصفات
لبطل التوحيد . وبطلان التوحيد اللازم لا يحتاج الى البيان واما
الملازمة فلان ثبوتها يستلزم وجود قدماء متغايرة وذلك
يستلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب
لذاته . وذلك كفر باجماع المسلمين كيف لا يكون كفرا وقد كفر الله
تعالى النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة، واذا كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت قدماء

ثمانية هى السبع المشهورة والبقاء كما هو مذهب بعض المتكلمين
او اثبت تسعة هى هذه الثمانية والتكوين كما ذهب اليه الحنفية او
اثبت اكثر هى هذه التسعة والاستواء واليد والوجه واليمين و
الاصبع والقدم والجنب والرحمة والكرم والرضا على ما ذهب اليه
الشيخ ابو الحسن الاشعرى قال لان الجواب التام آه . يعنى ان الجواب
الذى يدفع كلا من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الذات والصفات
ومن لزومه بتعدد الصفات هو نفى المغايرة بين الذات والصفات
وبين انفس الصفات . ولما اقتصر المص على الاول اعنى نفى المغايرة
بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هى
متغايرة لم يحصل الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات
فلم يتم الجواب . لكنه اشار بنفى تعدد الذات والصفات بنفى المغايرة
بينهما الى ان التعدد فرع التغاير فعدم التغاير ينفى التعدد فعلم
هذا الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات ايضا ذهى كما
انها ليست مغايرة للذات كذلك ليست متغايرة حتى يلزم التعدد فيما
والحاصل انه لما لم يكن احد جزئى الجواب مصرحا به بل مشارا اليه قال
اشار ولم يقل اجاب . وانت خبير بان الظاهر من قول الشارح اشار
الى الجواب ان يكون الجواب بتمامه مشارا اليه لا احد جزئيه فقط فالظاهر
ما ذكره بعض اصحاب الحواشى من ان اصل الجواب هو منع مقدمة من
تمسك المعتزلة قائلة بان ثبوت الصفات يستلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء آه ونفى مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند
اشارة الى الجواب الذى هو المنع . فلذا قال اشار الى الجواب فتامل
ولعلك تطبق كلام المحشى الفاضل بما ذكره بعض اصحاب الحواشى و
سيجئ ما يتعلق بهذا ان شاء الله تعالى قوله ولذا قالوا آه اى
لكون الصفات غير متغايرة قال بعضهم القدماء عبارة عن اشياء
متغايرة كل واحد منها قديم والصفات ليست بقديمة وان كانت
ازلية فان القول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكون
الاخص فان القديم هو الازلى القائم بنفسه على ما صرح به الشارح
فى شرح المقاصد فتامل قال ولان الغرض الاصلى آه . عطف على
قوله لان الجواب التام آه . يعنى ان المقصود الاصلى هو البحث عن الصفات
واثبات الاحوال فالجواب عن دليل المعتزلة فيكون الجواب عنه
مقصودا تبعا لا اصالة . فلذا قال اشار الى الجواب وما يؤيد

ذلك ذكر قوله لاهو فانه لا مدخل له في الجواب، بل هو يتم بنفي
مغايرة الصفات للذات. وفي تأييده ذلك نظر اذ يجوز ان يكون
مراد المص نفي المغايرة بين الذات والصفات بمعنى جواز الانفكاك
ويكون ذكر قوله لاهو لدفع تبادر الوهم الى نفي المغايرة بينهما
باي وجه كان فافهم قوله ولذلك ان يحمل آه. يعني ان الشارح
حمل كلام المص على منع الملازمة القائلة بانه لو ثبت الصفات لزم
تعدد القدماء مطلقا متغايرة كانت اولا فورد عليه الاعتراض
الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير آه. ولكن
جاز لك ان تحمله على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان يلزم التعدد
ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد، فان المنافي له انما هو
تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم من اثبات الصفات فيكون
عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى آه. ولا يرد السؤال الذي اورده
بقوله لقائل ان يمنع آه فان هذا السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد
مطلقا، فيكون حاصل الجواب منع لزوم قدم غير الله ومنع استحالة
التعدد مطلقا فتبصر قوله ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة
وانما الاستحالة في تعدد الذوات القديمة قوله فافهم لعله اشارة
الى سؤال وجواب، تقرير السؤال انه اذا كان الذات واحدة
فكيف يتصور التعدد في الصفات وقد قلتم انها ليست غير الذات
وتقرير الجواب انا لم نقل انها عين الذات حتى يلزم من وحدة الذات
وحدتها. وانما قلنا انها ليست غيرها بمعنى عدم جواز انفكاكها
عنها ويجوز ان يتصف الذات بصفات كثيرة لا يجوز انفكاكها عن
الذات مع وحدتها فافهم قال وانما حمل الشارح على ما ذكره آه
يعني انه اخذ ذلك من كلام القوم فانه قد اشتهر بينهم ذلك فقرر
ما اشتهر واعترض عليه بما اعترض ثم بين ما هو الاولى قال الشارح
والنصارى وان لم يصرحوا آه. جوابا عما يقال من انه اذا لم يستلزم
القول بزيادة الصفات على الذات تعدد القدماء حتى يلزم بطلان
التوحيد فما بال النصارى كفروا باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي
صفات عندهم ايض، وحاصل الجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها
ذوات لا صفات، وان خصوا التسمية بالذوات وسموها صفات
وذلك لانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى بدن المسيح
والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من

الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة
في ذات واحدة قوله والمراد التزام شيء آه. اشارة الى ان
في كلام القائل مسامحة قال ولا شك ان لزوم الذاتية آه يعني
ان لزوم القول والاعتقاد بكون اقنوم العلم ذاتا قديما للقول
بانتقاله معلوم بالبداهة، فلما قالوا بالانتقال واعتقدوا
به لزمهم ان يقولوا ويعتقدوا بكونه ذاتا قديما مع العلم باللزوم
والحاصل ان النصارى التزموا ان يتعدد الذوات وان لم
يصرحوا به فلذلك كفروا، وانت خبير بانه انما يتم ان لو قالوا
بالانتقال بالمعنى الحقيقي، واما لو قالوا بالاشتراك والتعلق على
ما نقل عن بعضهم فلا. فلذا بادر الى قوله على ان قوله تعالى وما من
اله الا اله واحد، وحاصله انهم انما كفروا لاثباتهم الالهة الثلاثة
لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة تدل على ذلك رده تعالى قولهم بقوله
وما من اله الا اله واحد اذ لو لم يكن مرادهم ذلك لما صلح هذا
القول ردا لقولهم اذ لهم ان يقولوا نحن نقول ايض وما من اله
الا اله واحد، وانما نجعل ذلك الواحد نفس قدماء ثلاثة هذا
ومعنى اثباتهم الالهة الثلاثة انهم سووا الثلثة في الرتبة واستحقاق
العبادة صرح به الشارح في بحث حذف المسند من شرح التلخيص
لا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة، ويؤيده ما وقع
في شرح المواقف من انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية
دون الوثنية اي النصارى فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي
الوجود، ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا
عليها اسم الالهة انتهى. فما ذكره المحشي انهم كانوا يقولون بالهة
وذوات ثلاث محل بحث، اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق
العبادة لا يدل على كونها ذوات، ولا حاجة اليه ايض فان القول
بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم، فالصواب ترك قوله وذوات
فتامل قوله وهذا الجواب مبني على هذا التفسير يعني ان الجواب بان
لزوم الكفر المعلوم كفر مبني على هذا التفسير، واما لو فسر بتفسير
آخر ذكره الامام الرازي ايض ونسبه الى المفسرين وهو ان الله
ومريم والمسيح الهة ثلثة ويشهد له قوله تعالى اانت قلت
للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فيكون كفرهم ظاهرا
لا سترة فيه لقولهم بذوات ثلثة فافهم قال فان اعترف العلة

فى الالتزام آه هذا ناظر الى ما بعد العلاوة يعنى اذا دل دليلا
على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة فعلى تقدير انحصار علة الكفر فى
الالتزام وعدم شمولها اللزوم المعلوم فقد تعين الالتزام منهم
وهو قولهم بما يوجب الكفر وعبارة الشارح تشير الى ما قبل العلاوة
اعنى ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا حيث قال لكن لزمهم ذلك وكفروا
به ولم يتعرض لما بعد العلاوة من انه بل وقع الالتزام منهم بشهادة
الاية المذكورة فتدبر و قوله من غاية جهلهم جعلوا الذات آه و
شك ان جعل الواحد ثلثة جهالة بينة وَالاقنوم الاصل قال
الجوهرى احسبها انها رومية وَقيل انها يونانية وكانهم سموا
الامور الثلثة اصولا لانها صفات ينط بها نظام العالم ووجوده
او لانها اصول الالوهية و قوله وقد يوجه آه وَجه به الشارح
المحقق فى شرح المقاصد ثم قال واقتصارهم على العلم و الحيوة
دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة
راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم قيل ووجه رجوع
القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن
تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة اخرى فتصور و قوله
لكن لا يلايم قولهم آه وَكذا لا يلايم القول بانتقال اقنوم العلم
الى بدن المسيح لانه اذا كان عين الذات فلا معنى لانتقاله الخ
و قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد الذاتى فاربعة الذات
والوجود والعلم والحيوة وَاذا نظر اليه فهو واحد وهو الذات فاجيب
عنه بان قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد
الا ان ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر فى بعض الكتب
عن اقنوم الاب بالذات قال القاضى فى تفسيره ويريدون بالاب
الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة قوله نقل عنه انه قال
آه وَبيان ذلك انهم اتفقوا على ان الواجب تعالى واحد بالجوهر
ثلاثة بالاقنومية اى ذات واحدة متصفة بهذه الخواص
الثلثة فليكن معناه ان الذات عبارة عن الاقانيم الثلثة كلها
لا ان كلا منها يصدق على الذات باعتبار حتى يلزم ما ذكر من
التربيع ولا ان كل واحدة منها نفس الاخرى حتى يلزم على تقدير
اتحاد الذات مع الصفات ان يكون واحدا وَاعلم انهم بعد ما
اتفقوا على ما ذكر تفرقوا ثلاث فرق فذهب الملكانية الى ان

الكلمة التى هى اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء وَذهب النسطورية اليه ايضا
لكن لا بطريق الامتزاج بل بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من
كوة على بلور وَذهب اليعقوبية اليه ايضا لا بطريق الامتزاج
ولا بطريق الاشراق بل بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار
الاله هو المسيح وهم المرادون بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم وَتفصيل مذاهبهم وابطالها فى المفصلات
قال الشارح ولقائل ان يمنع توقف التعدد آه قد عرفت ان محصل
ما تمسكت به المعتزلة انه لو كانت الصفات موجودة لزم بطلان
التوحيد وَاللازم باطل وَان فى دليل الملازمة ثلث مقدمات
احديها استلزام وجودها مغايرتها للذات وَثانيتها استلزام المغايرة
للتعدد وثالثها استلزام التعدد بطلان التوحيد وبمنع كل
واحدة منها يحصل منع الملازمة وَالشارح المحقق قد حمل كلام
المصنف على منع المقدمة الاولى اعنى استلزام وجود الصفات مغايرتها
للذات وَجعل سند هذا المنع جواز ان لا يكون الصفات على تقدير
وجودها غير الذات وممكنة الانفكاك عنها وهذا المنع يستلزم
منع الملازمة بين وجود الصفات وبين بطلان التوحيد فكانه قال
لا نم انه يلزم من وجود الصفات بطلان التوحيد وانما يلزم ذلك
لو كانت الصفات الموجودة مغايرة للذات بمعنى جواز الانفكاك عنها
وهو ممنوع لم لا يجوز ان لا تكون مغايرة لها وغير ممكنة الانفكاك
عنها فاذا لم تكن مغايرة لها لم يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء لانه
موقوف على المغايرة وَاذا لم يلزم تكثر القدماء لم يلزم بطلان
التوحيد فيكون مآل منع توقف التعدد على المغايرة الاصطلاحية
الذى اورده الشارح بقوله ولقائل ان يمنع آه الى منع استلزام
وجود الصفات للمغايرة الاصطلاحية لا يدفع الملازمة اى
استلزام وجودها بطلان التوحيد بناء على استلزام وجودها
التعدد المنافى له وَذلك لان وجود الصفات مستلزم للمغايرة
ولو بالمعنى اللغوى وهو مستلزم للتعدد ايضا وَالا لم يكن مراتب
الاعداد متعددة متكثرة وَبالجملة ان مراد المعتزلة بالمغايرة
هى المغايرة بالمعنى العام فلا ينفع فى منع استلزام وجود الصفات
بطلان التوحيد نفى المغايرة الاصطلاحية فقط وَبهذا التقرير

ظهر ان ما قاله بعض الفضلاء ان جواب شبهة المعتزلة منع استلزام
القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على
التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه مقابلة المنع بالمنع بلا منع
السند غير وارد فتأمل وقوله وايضا لا يتصور النزاع آه دليل
آخر على عدم توقف التعدد على التغاير بمعنى جواز الانفكاك وحاصله
كيف يصح لهم القول بتوقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور وقد قالوا
بتعدد الصفات مع قولهم بانها ليست متغايرة بلا نزاع في ذلك
مع المعتزلة بل نزاعهم معهم انما هو في ان هذا التعدد هل ينافي التوحيد
ام لا فقالت المعتزلة بمنافاته له ومنعه اهل السنة فالاولى ارجاع
المنع الى المقدمة الثالثة اعني استلزام التعدد مطلقا سواء كان
تعدد ذوات قديمة او تعدد ذات وصفات لبطلان التوحيد لا
الى المقدمة الاولى اعني استلزام وجود الصفات للمغايرة الاصطلاحية
وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يمكن ان يقال على ما سبق
اليه الاشارة من المحشي الفاضل ان مراد المجيب عن تمسك المعتزلة بمنع
استلزام وجود الصفات مغايرتها للذات بالمعنى الاصطلاحي
هو نفي تعدد القدماء المتغايرة ولا يقدح فيه توقف تعدد القدماء
المتغايرة على التغاير بالمعنى الاصطلاحي الا ان الظاهر المشهور هو
نفي تعدد القدماء مطلقا اذ المعتزلة لم يدعوا لزوم تعدد القدماء
المتغايرة بل انما ادعوا لزوم مطلق التعدد واستلزامه لبطلان
التوحيد اذ اللازم من وجود الصفات انما هو مطلق التعدد
فالظاهر في الجواب هو التعرض لما ادعوه وهو منع استلزام مطلق
التعدد لبطلان التوحيد فلذا حكم لما في حيز الاولى بالاولوية
فتدبر حق التدبر قال العدد هو الكم المنفصل لا يمكن تعريفه الا
بخواصه وهي ثلاثة الاولى انه عرض يقبل القسمة لذاته
ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته و
القسمة تطلق على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وهذا المعنى
شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة العقلية وهي
الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر وهذا المعنى يختص ب
الكم المتصل الذي هو المقدار وتحقيقه في المطولات والثاني
انه عرض يشتمل على امر بعده ويفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما
بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة مثلا يعدها الواحد

اربع مرات وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة
والتوهم كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور
بالايام والايام بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات
والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات
ومعنى العد انك اذا اسقطت من المعدود امثال العاد فني ذلك
المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق
لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد الا بمعنى التطبيق
الوحدة على الوحدة الخاصة والثالثة انه عرض يقبل المساواة
ومقابليها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ
المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها
بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم
يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فتكون
هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية والتفصيل
في ذلك موكول الى المفصلات ثم ان الكم اما متصل واما منفصل
لانه اما ان يكون بين اجزائه حد مشترك او لا الثاني المنفصل
وهو العدد فانك اذا اسقطت من العشرة الى الستة مثلا انتهى
اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية من السابع لا من السادس
فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
والاول المتصل وهو اما غير قار الذات لا يجوز اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه
الماضي والمستقبل واما قار الذات يجوز اجتماع اجزائه
المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم في الجهات الثلث
فجسم تعليمي والحد المشترك بين اجزائه هو السطح وان انقسم في
جهتين فقط فسطح والحد المشترك بين اجزائه هو الخط وان
انقسم في جهة واحدة فقط فخط والحد المشترك بين اجزائه
هو النقطة وقوله لا انفصال في الواحد اذ قد عرفت ان
الانفصال عبارة عن ان لا يكون بين اجزاء الشيء حد مشترك ولا
اجزاء في الواحد حتى يتصور بينها حد مشترك قوله والوحدة
تقتضي اللاقسمة لذاته ولذا قالوا انه من مقولة الكيف
قوله على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا لان العرض من اقسام الموجود
والوحدة من الامور الاعتبارية عند المحققين قال فكلام

الشارح مبني على هذا المذهب فيه ان كلامه مع كونه مبنيا
على ما ذكر من المذهب والتغليب لا يصح ايضا لان المراتب محكوم
عليها بالتعدد والتكثر الا ان يقال ان حمل التعدد على الواحد
باعتبار التغليب ايضا فتامل وقوله يرد عليه انهم اتفقوا اه
قال في شرح المواقف ويتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته
التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك
الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات لا الاعداد
التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها العشرة اي حقيقة
العشرة هي عشر وحدات مع واحدة وقال ارسطو انها اي
العشرة ليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك
من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة
بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة
كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة
تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من
تلك الاعداد داخلا في حقيقتها وربما يستدل على ذلك بان
تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس باولى من تركبها من الثلاثة
والسبعة والاربعة والستة والخمستين فان تركبت من بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فتستغني
به عما عداه قوله وقيل اطلاق الجزء عليها قائله المولى المسطلاني
وهذا جواب عن ايراد المحشي الفاضل وتوضيحه ان ذلك
الايراد لا يضر الشارح اذ مقصوده نفي المغايرة بين العددين
اللذين اعتبر احدهما داخلا في الاخر وذلك لان الاثنين
من الثلاثة مثلا لا يغاير الثلاثة وكذلك الثلاثة من الاربعة
لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من كل من الثلاثة والاربعة
لا يغايرهما والحاصل ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الاثنين
عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في
حكم معروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون
غيرها كمعروضها اذ المقتضي لعدم المغايرة اعني عدم الانفكاك
مشترك بينهما واما اطلاق الجزء على تلك المراتب فباعتبار
تغليب الواحد عليها لان اعتبار التعدد بين المتعددين اذ دخل

في المقصود من اعتباره بين الواحد والمتعدد قوله على انه لا يتوقف على
حقيقة الجزئية يعني ان اطلاق الجزء عليها لا يتوقف على كونها جزءا حقيقيا
بل يكفي فيه الفرض والاعتبار والفرق بين الوجهين ظاهر لا سترة فيه
قوله ويمكن ان يقال اه حاصله تخصيص البعض الذي حكم عليه بالجزئية
قوله وهذا القدر كاف سندا للمنع فيه ايماء الى ان ايراد المحشي الفاضل
مع كونه كلاما على السند يمكن ان يدفع بهذه الوجوه فيتصر قوله لانه
يستلزم القول بقدمها فلا يلزم من القول بوجود الصفات المتغايرة
القول بتعدد القدماء ومرجعه الى منع المقدمة الثانية من مقدمات
دليل الملازمة اعني استلزام المغايرة تعدد القدماء قوله لان القديم
هو الازلي القائم بنفسه والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده سواء
كان قائما بنفسه او لا والصفات ليست بقائمة بانفسها لاحتياجها الى
الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية قوله فلا نم ان القول
بتعدد القدماء اه اشارة الى منع المقدمة الثالثة اعني استلزام
تعدد القدماء بطلان التوحيد قوله بمعنى عدم المسبوقية بالغير
وعدم الاحتياج الى الغير واما القدماء المطلقة بالقدم المطلق الكلي
الذاتي والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم فلا يكون القول
بتعددها مطلقا كفرا قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لانهم
قدم الصفات ولا يقولون بالقدم الذاتي والزماني وانما القول
من مخترعات الفلاسفة فانهم قالوا به لقولهم بكونه تعالى موجبا
بالذات على ما صرح به الشارح فيما سبق قوله الشارح وان لا يجترئ
على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها اه اي والاولى ايضا
ان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها وان لم
يلزم منه بطلان التوحيد بناء على عدم التعدد لكونها لا غيره و
انت خبير بان القول بان الصفات واجبة لذاتها غير صحيح اذ كون
الشيء واجبا لذاته يقتضي الاستقلال في الوجود من غير احتياج الى
غيره والصفات ليست كذلك وكان استعمال الاولى بدل الصحيح
من قبيل رعاية ادب المشايخ والقول بانها واجبة لا لغيرها بل لما
ليس عينها ولا غيرها مما لا وجه له بعد التجاوز عن اللاعينية واللاغيرية
بل الوجه ان يقال هي واجبة لذات الواجب تعالى فافهم ثم كون مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته هما ذكره لا يناسب
القاعدة النحوية لان الضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما

ان حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليه
بجعلها واجبة لذواتها، ويمكن ان يحمل الكلام على عموم المجاز وهو
ان يراد معنى مجازى عام للمعنيين، وهذا المعنى هو معنى قولنا ما لا
يكون وجوده من امر منفصل عنه فتامل قوله قد سبق ما فيه اى
فى الشرح حيث قال والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل
ممكن فهو حادث، وقد سبق فيما سبق ايضا ان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد الذى هو اصل الايمان بخلاف القول بامكان
الصفات فانه انما يخالف قولهم بان كل ممكن حادث، وهذا ليس مما
يتوقف عليه الايمان، على ان المحققين قد خصصوا هذه الكلية بان
المراد كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث والصفات
ليست كذلك، وقد اشار اليه الشارح المحقق بقوله ولا استحالة
فى قدم الممكن آه، وما قيل من انه يستحيل ما ذكره من عدم استحالة
قدم الممكن عند منكر الايجاب الذى يدعى كونه تعالى فاعلا مختارا
ففيه ان الاصحاب ذهبوا الى كونه تعالى موجبا فى صفاته على ما مر قوله
الشارح فليس كل قديم الها آه، هذا فذلكة لما سبقه، وحاصله
ان الممتنع الثابت امتناعه بالبرهان انما هو تعدد الالهة فكل
ما لم يستلزم تعدد الالهة لا يدل البرهان على امتناعه فلا يدل
البرهان على امتناع تعدد القدماء، وانما يدل عليه لو استلزم
وجود القدماء وجود الالهة، وقد عرفت انه لا يستلزم قوله
ولصعوبة هذا المقام ذهب آه، تحقيقه ان اثبات الصفات الموجودة
لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل فى الجملة، الا انه يرد عليه
وجوه من الاشكال، منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا
للحوادث او قديمة فيلزم تعدد القدماء، فلذا ذهبت المعتزلة الى
نفيها، وجوابه ما قد عرفت، ومنها انها غير مستقلة بالوجود وهو ظ
فاما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواجب فاعلا
لشئ وقابلا اياه، واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره منفعلا
عنه مستكملا به، وقد استوثقه الفلاسفة فنفوا الصفات ايضا
وجوابه منع استحالة اجتماع الفعل والقبول، ومنها ان بعضها
لا يعقل بدون متعلقاته كالسمع بدون المسموع والبصر بدون
المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم
حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه تعالى محلا

للحوادث، وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل
المحتاج اليها انما هو تعلقاتها، وهى امور اضافية متجددة اتفاقا
ومنها انها اما ان تكون واجبة لذواتها فيلزم تعدد الواجب والقديم
واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها، فذهب قدماء
الاشاعرة الى نفى عينيتها وغيريتها، فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد
الواجب والقديم، وقد عرفت ما فيه، فلذا قيل والقول الفحل والمذهب
الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها و
منع بطلان تعدد القدماء مطلقا واقتضاء الامكان الحدوث
كما سبق اليه الاشارة من الشارح فيما قبل، وسنشير اليه ايضا فتظهر
قوله قد فرقوا بين المشية وبين الارادة آه، وحاصل الفرق انهم
جعلوا المشية صفة قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى من حيث
من حيث يحدث وجعلوا الارادة تعلق تلك الصفة بما شاء ان يحدثه
فيكون الارادة متعددة وحادثة بحسب تعدد الحوادث وحدوثها
ومع ذلك يجعلون الارادة قائمة بذاته تعالى بناء على انهم يجوزون
قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت آنفا قيل والمراد بالحدوث
مطلق الوقوع مجازا ليتناول ما شاء الله من حيث العدم ايضا فافهم
قوله وقوله تعالى حادث لما سمعت من كونه منتظما من الاصوات و
الحروف المسموعة قوله ان كان قائما بالذات اى بذات الله تعالى
كما فى قوله تعالى فهو حادث بالقدرة بلا واسطة قوله كن وان
كان مباينا للذات اى لذات الله تعالى كما فى سائر الممكنات فهو
محدث بقوله كن اى بواسطته لا بالقدرة فقط قوله فالتفريع المذكور
غير ظاهر اى التفريع المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية
الى نفى قدم الصفات غير ظاهر، اذ لو كان ذهابهم الى نفيه للصعوبة
المقام لوجب نفى الصفات جميعا فان الصعوبة فى اثبات البعض بعد
باق، وذلك يقتضى ان نفيهم قدمها ليس للصعوبة المذكورة بل لامر آخر
وانت خبير بانه انما يرد لو كان معنى قول الشارح ولصعوبة هذا المقام
ولصعوبة القول بقدمها حيث يستلزم تعدد القدماء، اما لو كان معناه
ولصعوبة اثبات الصفات الموجودة حيث يرد عليه وجوه من الاشكال
كما هو الظاهر فانه لا صعوبة للقول بقدم الصفات عند الفلاسفة
لقولهم بتعدد القدماء فلا يرد، اذ ح يكون المفرع عليه لنفى قدمها
عندهم هو صعوبة لما علمت فى وجه ذهابهم الى نفى قدمها من استلزام

حدوث متعلقها حدوثها وليس في المشية والكلام ما يوجب حدوثهما بناء على تفسيرهم اياهما. وبالجملة فالمفزع الاختلاف فيها والمفزع عليه صعوبة اثباتها لا مجرد لزوم القول بتعدد القدماء بل لو جوح من الاشكال بكمام فافهم قال الشارح فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين اه. وبيانه ان الغير نقيض العين ورفعهما رفع للنقيضين وسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضا بمعنى السلب وبمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها ايض ورفعهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين، لكن قيل في كون قوله لا هو ولا غيره في الظاهر رفع النقيضين نظر، وانما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحيث الظاهر اما لو كانت معدولة وهو الظاهر كان بحسب الظاهر جمع النقيضين لان لا غيره بمعنى لا لا هو وفي الحقيقة رفعهما كما كان قولنا زيد كاتب زيد لا كاتب كذلك فتامل قوله لان المفهوم اه حاصله اثبات كون العينية والغيرية نقيضين وهو اما ناظر الى قوله رفع للنقيضين يعني ان بين العينية والغيرية تناقضا فرفعهما رفع للنقيضين. واما الى قوله لان نفي الغيرية صريحا اثبات العينية ضمنا يعني انهما متناقضان ورفع احدهما متضمن لاثبات الاخر فنظر الى الثاني بضميمة مقدمة مطوية قوله قلنا اه حاصله منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منها فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما قال قالوا لا يقال في العرف واللغة اه اي اثبت الاشاعرة ما ذهبوا اليه في تفسير الغيرية وقالوا دل العرف واللغة على ان الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة ليسا غيرين. فانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت مع انه ذو جزء وهو اليد وذو صفة وهي القدرة مثلا ولو كان الجزء عين الكل والصفة عين الموصوف لكنت كاذبا في قولك هذا قوله واجيب اه اي ورد ذلك من طرف المعتزلة بان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من افراد نوعه، والا لزم ان لا يكون وجود زيد وامتعة البيت غيره وهو باطل قطعا قوله صرح بان المراد بالتعريف المعنى الاعم اه. وقد غير الاشاعرة التعريف الى ما يعم حيث قالوا الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم بعد ما عرفوا بقولهم موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر قوله فلا نقض

بالجسمين القديمين المفروضين لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والقدم ينافي العدم كما مر الا انه يمكن الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكانا متحيزين بحيزين. قيل هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم انما ينافي الامكان الوقوعي. وانت خبير بانه لو اريد الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدم بعض الصفات بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق. ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لا يلزم ذلك ولكن يلزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قوله وقيل ان ترك التقييد اه. قائله المولى العضد ولعل الغرض من نقله هنا بيان وجه ترك التقييد بقوله بحسب الوجود او بحسب الحيز مع كون المراد بالتعريف هو المعنى الاعم يعني انه لما ترك التقييد بقيد معين فهذا دلالة اطلاقه مؤدى قوله سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز قوله ويرد عليه ان تبادر قيد الوجود وحمل الفاظ التعريف على المعاني المتبادرة منها واجب فلا يكون الاطلاق موديا لمؤدى التقييد بالمبهم فلا يسلم التعريف عن النقض بالجسمين القديمين قوله تامل اشارة الى ان الشارح في صدد نقل كلام الاشاعرة في تفسير الغيرية وهم قد زادوا ذلك حيث زادوا في التعريف قيدا يدخل به الجسمان القديمان فيه فكونه مرادا في التعريف المذكور ايض مقرر. فلذا فسر المحشي الفاضل التعريف به. وان كان المتبادر من امكان الانفكاك هو امكان الانفكاك بحسب الوجود فقط. نعم ليس في كلام الشارح اشارة الى ان المراد هو المعنى الاعم كما توهمه ذلك القائل من الاطلاق فافهم قوله لكن يرد به الالهان المفروضان اه. وذلك لانه لا يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين ولا بحسب الحيز لعدم تحيزهما قوله قلنا الجسم القديم ايض غير موجود عندهم اذ هم لا يقولون بتعدد الذوات القديمة. فلا نقض بالجسمين القديمين ايض وعلى انهم قبلوا النقض بهما فزادوا في التعريف قيدا يدخلهما. واذا قبلوا النقض بهما يلزمهم قبول النقض بالالهين المفروضين والمجردين ايض وما قيل من ان النقض انما يرد بالممكن دون الممتنع ولا شك ان

تعدد الاله ممتنع، فلا يرد النقض بالالهين المفروضين ولا ب
الجسمين القديمين فانهما ممكنان نظرا الى ذاتيهما فيرد النقض
بهما، ففيه ما انه على تقدير تسليم كفاية الامكان في مادة النقض
لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين، فان وجود كل منهما
ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما
مع قطع النظر عما سواهما فافهم قوله وقيل المراد بامكان الانفكاك
آه قائله مولانا سنجاع وقد عرفت انهم قبلوا النقض بالجسمين
المذكورين لما اورد على التعريف غيّروا التعريف ولم يتفطنوا
بالفرق بين عدم وقوع الانفكاك في الوجود وبين عدم امكانه
وما في الجسمين القديمين الا الاول، والماخوذ في التعريف هو
الثاني دون الاول ولم يتفطنوا ايض بعدم ورود النقض بالمفروضات
والا لم يغيروا التعريف، ولما قبلوا النقض بالمفروضات لا يرد ان النقض
بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة النقض لا بد
ان تكون متحققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقض
ولا يكفيه مجرد الفرض؛ نعم هذا كلام تحقيقي يرد على الاشاعرة الذين
زادوا قيدا اخر في التعريف لادخال الجسمين القديمين فانه لا حاجة
اليه لادخالهما اذ كون الغيرين شاملا لهما ولزوم دخولهما في تعريف
الغيرين فرع تحققهما الا انه بعد التزامهم انتقاض التعريف بهما لا يرد
ذلك فالظاهر ان الامر بالتامل لما ذكرنا لا لما ذكره المحشي فتامل
قوله وقال في شرح المقاصد آه، يعني به انه وان كان المتبادر من امكان
الانفكاك في التعريف المذكور في الشرح هو امكان الانفكاك بحسب
الوجود، ولا يرد النقض بالجسمين القديمين لكونهما غير متحققين الا
ان كلام الشارح المحقق في شرح المقاصد يدل على انه اعم منه بحسب
الوجود، فالظاهر حمل كلامه في هذا الشرح ايض على المعنى الاعم بنا
على التزامهم النقض بالمفروضات كما مر قوله او هما ذاتان ليست احديهما
الاخرى، قيل هذا التعريف اخص مما تقدمه لاختصاصه بالذاتين
فتامل قال لما كان عدم الانفكاك يعني ان المفهوم من قول الشارح
والعدم الازلي محال ان عدم تغاير الذات مع الصفات لعدم كونهما
منفكين بحسب الوجود وبعدم الانفكاك بحسب الوجود لا يتم التغاير
بينهما، فينبغي ان يتعرض بعدم الانفكاك بحسب الحيز ايض حتى يتم البيان
لكن لما كان عدم انفكاكهما بحسب الحيز ظاهرا ضرورة عدم كون

ذات

ذات الله تعالى متحيزا فضلا عن صفاته لم يتعرض له قوله ولا الوجود
عدم الانفكاك آه، اي وان لم يكن عدم التعرض له لكونه ظاهرا بل
لكفاية عدم الانفكاك بحسب الوجود فيرد عليه ان مجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف، والا لم يزيدوا قيدا آخر في التعريف لادخال
الجسمين القديمين، لا يقال عدم الكفاية عندهم قبلوا النقض بالمفروض وزاد
وزاد قيدا آخر في التعريف وقول الشارح النقض والزيادة ليس
بظاهر لانا نقول قد عرفت انه ناقل لكلامهم وقد قبلوا النقض
وزادوا القيد الاخر، وهو معتبر في كلام الشارح ايض على ما صرح به
المحشي الفاضل آنفا فتبصر قوله هذا تعبير عن الاستلزام مراده
حاصله ان عدم الكل مستلزم لعدم الجزء ووجوده مستلزم لوجوده
عبر عن ذلك الاستلزام بالعينية مبالغة في ذلك الاستلزام
لا ان عدمه عين عدمه ووجوده عين وجوده اذ هو باطل
ضرورة تخالف الوجودين والعدمين كما لا يخفى على الفطن العارف
هذا تقرير كلامه، وقيل يمكن ان يقال ان المراد من ان وجود
العشرة وجوده وعدمها عدمه ان وجودها وجود الواحد لا مطلقا
بل في ضمن جميع الاحاد، ولا شك ان وجود الكل وجودات الاجزاء
كلها اذ ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها
وكذا الحال في جانب العدم، فلا حاجة الى اعتبار الاستلزام وتحمّل
ما فيه قوله على ان الاستلزام بين العدمين باطل فانه لا
يلزم من عدم الكل عدم الجزء كما لا يلزم من وجود الجزء وجود الكل
قيل قد عرفت ما هو المراد على ان عدم الكل يستلزم عدم الجزء من حيث
انه واحد من جميع اجزاء الكل فتامل قوله كما سيذكره الشارح
وهو قوله وما ذكروه من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة
ظاهر الفساد في نفس الامر قوله فانهم قالوا بمغايرة الصفات
المحدثة آه، في شرح المواقف قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هو عين الموصوف
كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما
ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه وجودا
كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية
لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك

بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات المتغايرة لما امتنع انفكاك
بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها
انتهى. وبهذا ظهر ان ما قاله المولى كمال ان الظاهر انهم لم يقولوا
بمغايرة الصفات الحدثة لموصوفها كلام لا يعبا به وقوله و
بهذا يظهر اه اى وبقولهم بمغايرة الصفات الحدثة للذات يظهر
ان استدلالهم السابق اعنى انه يقال في العرف واللغة ما في الدار
غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان مذهبهم
هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او
مفارقة فان زيدا قد يتصف بالصفات الحدثة من القدرة والعلم
والجوع والمشية وغيرها مع صدق قولهم ما في الدار غير زيد فعلم
ان مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من افراد نوعه فافهم قال
الشارح وفيه نظر لانهم ان ارادوا اه لما استدل على بطلان
قولهم لا هو ولا هو غيره بانه رفع للنقيضين في الظاهر وجمع للنقيضين
في الحقيقة وكل منهما باطل ورد ذلك الاستدلال بمنع كون
العينية والغيرية نقيضتين حتى يلزم الرفع والجمع مستندا بتفسيرهم
الغيرية والعينية بما فسروهما وكان ذلك المستند مساويا للمنع
ابطله الشارح بقوله وفيه نظر وحاصله ان تفسيرهم الغيرين
بذلك التفسير باطل لانهم ان ارادوا بامكان الانفكاك امكان الانفكاك
من الجانبين على ما هو المعتبر عندهم في الغيرين انتقض بالعالم مع الصانع
لامتناع انفكاك العالم عن الصانع بان يوجد العالم مع عدم الصانع
لاستحالة عدمه وبالعرض مع المحل ايضا لامتناع وجود العرض بدون
المحل مع القطع بان كلا منهما غيران اتفاقا فلا يكون التفسير جامعا
وان ارادوا صحة الانفكاك من جانب فقط يصدق على الجزء والكل
وكذا على الذات والصفة لامكان وجود الجزء بدون الكل والذات
بدون الصفة مع ان كلا منهما ليسا بغيرين عندهم فلا يكون مانعا
لا يقال ان هذا الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفات الحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات
ان المراد هو الشق الثاني من الترديد لانا نقول هذا معارض بقوله
والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه فانه
يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فالترديد احسن
فتفطن وقوله وما ذكر من استحالة اه جواب عما يقال كيف يجوز وجود

الجزء بدون الكل وقد حكم باستحالة بقاء الواحد بدون العشرة
ومحصول الجواب انه ظاهر الفساد في نفس الامر لان وجود العشرة
وجود مركب من وجودات وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل
واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه ايضا كما مر فتذكر وقوله لا يقال
يقال المراد اه حاصله تصحيح السند باختيار الشق الاول من الترديد
ومنع النقض المذكور مستندا بانه يجوز ان يكون المراد جواز الانفكاك
تعقلا لا وجودا بان يتعقل وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو كان
عدمه مفروضا لجواز الفرض وان كان المفروض محالا ولا خفاء في
جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل وانت خبير
بانه لو صح فانما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين ثم يعترض بالبارئ والعالم فانه لا يجوز انفكاك
العالم عن البارئ في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك
من الجانبين في الوجود بل في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد
في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يمكن ان
يتعقل الصانع معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا
اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وحينئذ يلزم
كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل
منهما بدون الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق هذا وما قاله
بعض الافاضل من ان حاصل قوله لا يقال اه انه يمكن ان يتعقل
وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر
وان كان وجوده محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظاهر
عبارته انه يمكن فرض كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في
الماهية وذاتياتها والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف
ففيه ما انه يجعل قول الشارح ولو بالفرض خارجا عن معناه الظاهر
بالكلية فتامل وقوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عما يقال فعلى
هذا يلزم ان لا يكون التعريف مانعا اذ يمكن ان يتصور وجود الجزء
مع فرض عدم الكل مع انهما ليسا بغيرين عندهم ومحصول الجواب منع
ذلك مستندا بكون وصف الاضافة معتبرا الا ان فيه ان مع اعتبار
الاضافة يمتنع انفكاك كل من الجزء والكل والذات والصفة عن الآخر
بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض ولهذا
لم يبين الشارح امتناع وجود الذات بدون الصفة كما بين امتناع

وجود الجزء بدون الكل بناء على ان معرفة الحاصل متكفلة به
اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها
فافهم، ثم انه يستفاد من قوله بخلاف الجزء مع الكل آه الاشارة الى
تضعيف السند باختيار الشق الثاني من الترديد ودفع محذوره فتدبر
وقوله لانا نقول قد صرحوا آه، حاصله ابطال السند المذكور
لمنع النقض الوارد على تقدير اختيار الشق الثاني من الترديد وتقريره
ان هذا السند اعني ان يكون المراد امكان تصور وجود كل منهما
مع عدم الاخر ولو بالفرض باطل لانه يستلزم المغايرة بين الصفات
فانه يمكن ان يتصور وجود البعض منها مع عدم الاخر ولو بالفرض
مع انهم قد صرحوا بعدم المغايرة بينها بناء على انها لا يمكن ان يتصور
عدمها لكونها ازلية فيكون ارادة هذا الاحتمال باطلة على انه
لا يستقيم في العرض مع المحل فلا يسلم التعريف عن الانتقاض جمعا
على هذا التقدير ايضا فافهم، وقوله ولو اعتبر وصف الاضافة آه رد
ابطال لاعتبار وصف الاضافة ليخرج عن التعريف الجزء مع الكل والذات
مع الصفة، وحاصله انه لو اعتبر ذلك للزم كونه منتقضا جمعا لانه
لا يصدق على كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة و
المعلول، فان تعقل مفهوم الاب بالاضافة الى تعقل مفهوم الابن و
بالعكس وكذا الاخوان والعلة مع المعلول، وانما قال كالاب والابن
ولم يقل كالابوة والبنوة فانهما ليسا موجودين اذ النسب والاضافات
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج عندهم على ما في شرح المواقف
فلا يكونان غيرين اصلا وقس عليهما نظائرهما وقوله بل بين الغيرين
آه اي بل يلزم ان لا يصدق التعريف على فرد من افراد المعرف فيكون
تعريفا بالمباين، ولذا ترقى فيه فقال بل بين الغيرين وقوله ولا قائل
بذلك آه اي بعدم المغايرة بين المتضايفين فيكون اعتبار وصف الاضافة
باطلا، فيلزم المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الصفة والموصوف
الذات والصفة، فيكون التعريف منتقضا منعا على تقدير ان يكون
المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر ولو بالفرض فيكون
ذلك التقدير باطلا، فيرد النقض المذكور اولا فتبصر قال فقد عرفت ان
المراد آه، حاصله منع الانتقاض بالعالم مع الصانع وبما يليه وتقريره
انا لا نم انه ان كان المراد امكان الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم
مع الصانع وانما ينتقض ان لو وجب كون جهة انفكاك احدهما عن الاخر

هي

هي جهة انفكاك الاخر عنه بعينها لكن لم لا يجوز ان لا يكون الامر
كذلك، بل يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن
وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز
فان العالم متحيز في حيز وليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز
على ذاته تعالى، قيل وكذا لا يسلم الانتقاض بالعرض مع المحل
اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان ينعدم العرض مع بقاء
المحل، وينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل و
حيز المحل مكانه، ثم ما قيل ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء
منشاؤه قلة التدبر هنا، وفيه تامل، ورد هذا الجواب بانه مخالف
لما هو المقرر عندهم من ان كلمة او في التعريف لتقسيم المحدود لا للترديد
فالمعنى على هذا ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك
بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين
في الحيز والحاصل ان اتحاد الجهتين في الانفكاكين معتبر في المغايرة
بين الشيئين بشهادة ما هو المقرر فيرد النقض المذكور، واجيب
عن هذا الرد بانه انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او
وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف الشارح، بل هو مستفاد
من ذكر لفظ الامكان في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في
الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن
الانفكاك بينهما اي وان كان من الانفكاك، نعم لا يتم الجواب الذي
ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في التعريف، وقيل الغيران ما يمكن
الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز، اذ لا يمكن التعميم لان كلمة او
للتقسيم لا للترديد، وانت خبير بان الشارح ناقل لكلامهم وكلمة او
قد وقعت في تعريفهم فهي مرادة في كلام الشارح ايضا وان لم يذكره
فالنقض المذكور لا يندفع بهذا الجواب، على ان المتبادر من انفكاك
شيء عن اخر في الحيز ان يكون حيزه مغايرا للحيز الاخر وان احتمل ايضا ان
يكون انفكاك شيء عن اخر في الحيز بان لا يكون للاخر حيز اصلا والله
تعالى منزه عن الحيز، فلا يحسن ان يقال ان العالم ينفك عن الصانع في
الحيز لايهامه كونه تعالى متحيزا، فليتامل وقوله نعم يرد الاشكال
آه، اي يرد النقض بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين
على من عرف الغيرين بقوله ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لعدم امكان
انفكاك الصانع عن العالم لا في العدم ولا في الحيز لاستحالة عدمه

وحينئذ تعالى وان امكن انفكاك العالم عن الصانع في العدم و
الحز جميعا فافهم. قوله ان قلت لعلهم آه. حاصله منع الانفكاك
المذكور ايضا لكن بوجه آخر. وتقريره انه يجوز ان يكون مرادهم
بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحله
وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة
للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لامتناع ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر
ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا
ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله
ولا متقوم به لامتناع ان يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله
او جزء الشيء. وكذا العكس ولم يذكره لظهوره. وكذا لا يرد النقض
بالعرض مع المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع
بقاء محله. وعدم قيام المحل بالعرض ظاهر فلذا لم يذكره والحاصل
ان امكان الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى حاصل في كل من المادتين
فلا نقض بهما. قوله قلت آه. حاصله ابطال هذه الارادة و
تقريره ان جواز الانفكاك اعم من هذا المعنى والعام اذا ذكر لا
يتبادر منه الا شموله لكل فرد من افراده وارادة بعضها دون
بعض يكون من قبيل تخصيص العام المذكور في التعريف بقرينة انه لو
ابقي على حاله يرد النقض على التعريف. ومثل هذا لو التفت اليه
المعاريف لامكن تعميم كل خاص وتخصيص كل عام حتى يحصل
المساوات بين المعرف والتعريف وفساده لا يخفى. قوله على انه
يرد آه. آه ولو التزم كونه مما يلتفت اليه في مقام التعريف لم
يتم التعريف ايضا اذ ينتقض جمعا بالتشخص حينئذ فانه على تقدير
وجوده على ما ذهب اليه الحكماء لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله او
متقوما به على ما قيل. ورد على الاول بانه لو كان المراد انه لا يجوز
ان لا يكون قائما بمحله لكان داخلا في الاعراض اللازمة فلا يكون
لافراده بالذكر وجه. وانت خبير بان كون التشخص امرا وجوديا
انما هو مذهب الحكماء. واما الاعراض اللازمة فوجودها متفق
عليه بين الفلاسفة وجمهور المعتزلة وان ذهب الشيخ الاشعري
ومتبعوه الى كونها غير موجودة ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين
فلافراده بالذكر وجه ما. وينتقض ايضا بالاعراض اللازمة فانها

على

على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع ان كلا من
التشخص والعرض اللازم مغاير لمحله هنا. وقد اورد على كلام المحشي
الفاضل ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير
وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والعرض اللازم لا يكون مغايرا
للمتشخص والمحل فليتأمل. قوله هذا ليدخل آه. قيل الظاهر ليخرج لان
هذا القيد لاخراج الصفات بعضها بالنسبة الى البعض ويمكن
ان يقال معنى قوله ليدخل فيه هؤلاء في نحو في عدم التغاير فافهم
قال المحشي يرد عليه انهم صرحوا آه. حاصله منع لزوم المغايرة بين
الذات والصفة على تقدير الاكتفاء في الانفكاك بجانب واحد
وتقريره انا لا نم لزوم المغايرة بين الذات والصفة على ذلك
التقدير فانهم قد صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة بين الذات
والصفات انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق
نقلا عن الآمدي. بل القديمة على ما صرح به الشارح فيما قبل حيث
قال بخلاف الصفات المحدثة آه. ولا شك في انه لا يجوز وجود
الذات بدون الصفة اللازمة فلا يلزم المغايرة. ثم قوله بل
القديمة على طريقة الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص
من اللازمة من حيث المفهوم. والا فمن حيث الصدق هما متلازمان
ضرورة انه لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض
وما قاله بعض الافاضل من ان مراد الشارح بالصفات ههنا هو
الصفات المحدثة بناء على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا
تغاير موصوفها كالجزء مع الكل ففيه انه خلاف الظاهر مع القرينة
على عدمه. وذلك لان الشارح قد صرح بان الكلام في الصفات
القديمة كما عرفت. فلانا نسلم ان يوذه النقض موافقا لما قرره
اولا. وما ذكره من عدم مغايرة الصفات المحدثة لموصوفها لم ينقل
عن المشايخ. وانما لم ذلك من دلالة دليلهم عليه كيف وهو محال
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري لما تقرر عنده من تجدد الاعراض
اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود فكيف
لا يكونان غيرين فتامل. قوله بالامكان الذاتي اي بالقياس الى
ذاتها. وان منع لزومها وقدمها عن وقوع الانفكاك والامتناع
بالغير لا ينافي الامكان الذاتي. قوله بان لا يمنع مانع اصلا اي
عن وقوع الانفكاك. وبالجملة المراد من امكان الانفكاك هو

الامكان الوقوعي وهو هنا منتف لان اللزوم والقدم مانع
عنه قوله فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي والا لزم
ان لا يكون الذات مغايرا للعرض اللازم كذا قيل واورد
عليه بان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم من ان يكون بحسب الوجود
او بحسب الحيز والعرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما
في جانب واحد في الحيز لان حيز المحل مغاير لحيز العرض وفيه بحث
فتامل قال المحشي الفاضل لان الكليين اه بيان للقرينة الدالة
على ان المراد بالعرض والمحل هما الجزئيان وحاصله ان الكلام
في الغيرين وهما كما عرفت موجودان ليس الا والكليان غير موجودين
في الخارج فتعين ان يكون المراد الجزئيين فافهم وقال ايضا وعدم
تصور هذا العرض اه فان العرض الجزئي من جملة مشخصاته المحل
الخاص فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله وقيل
انه يمكن تصور هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على
قيامه بمحل آخر ولو بالفرض فتدبر وقال ايضا وبه يظهر اه اي باعتبار
وصف الاضافة يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور اه اذ تصور
العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له باطل لانه يستلزم
تصور احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا
للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل فقد
ان وصف الاضافة في صورة العالم مع الصانع كان فرضيا
تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام هنا مبنيا على جواز
ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية
والمعلولية فان العلية والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان
بخلاف وصف الاضافة في صورة الجزء مع الكل والعلة والمعلول
ونحو ذلك فان وصف الاضافة هنا حقيقي لا فرضي فكان
ابطال الشارح هنا مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على
قطع النظر عنه فلا خلل ورد ذلك بان هذا الفرق ليس بواضح
فانه كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء
لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة
البرهان فافهم قال الشارح فان قيل لم لا يجوز اه حاصله
كون قولهم لا هو ولا غيره رفعا للنقيضين مستندا بسند آخر

غير ما ذكر وتقريره واضح قيل لا يجوز ان يكون مرادهم ذلك
مع تفسيرهم الغيرية بما سبق واجيب بانه يجوز ان لا يجعل
هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم وانت
خبير بضعفه والظاهر انه اشارة الى تصحيح كلامهم مع قطع النظر
عن التفسير المذكور فتدبر قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما اه قيل
يفهم منه ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل فقط وكذا اشتراط
التغاير لافادته مع ان كلا من الصحة والافادة في التوقف عليهما
سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود هذا فقط
قيل ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما
يصح في الذاتيات دون العدميات المحمولة على الموجودات الخارجية
كما في قولنا الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية
متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا
متاصلا في الوجود كالانسان فالتفسير الشامل للكل هو التغاير
في المفهوم والاتحاد في الذات بمعنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية
مما لا شبهة فيه فيجب ان يحمل قول الشارح بحسب الوجود على معنى
بحسب الذات حتى يتناول المفهومات العدمية ايضا هنا ويمكن
ان يراد بالاتحاد بحسب الوجود عدم التمايز في الوجود لا ما هو
المعتبر في ذاتيات الشيء فيصح كلام الشارح ايضا وما ذكر معنى
الحمل هو المشهور والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد ان الحمل في
الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف قوله قيل اه القائل
هو المولى القسطلاني واجيب ايضا بان معنى التغاير في المفهوم ان
يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فلا نقض
بالمثال المذكور لكون مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع
فيه ومبنى هذا الجواب على تسليم انه جعله شيئا كافيا للافادة
كما لا يخفى فتدبر قال الشارح قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر
اه ولو صح في مثل العلم والقدرة ايضا لادى الى كون الصفات
عين الذات كما هو رأي المعتزلة وغيرهم وقوله وذكر في التبصرة
اه ذكر ايرادا على قوله ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
اه وحاصله ان كون الواحد من العشرة من الاجزاء الغير المحمولة
ينافيه ما ذكر في التبصرة فانه يقتضي ان يكون الواحد من العشرة

من الاجزاء المحمولة على العشرة اذ ليس غير العشرة بحسب الوجود
وكذا يد زيد ليس من الاجزاء الغير المحمولة على زيد اذ ليس غير
زيد بحسب الوجود. واجاب عنه بقوله ولا يخفى ما فيه. قوله
وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة اى قد خالف جعفر بن الحارث
فيما ذهب اليه من كون الواحد غير العشرة مثلا جميع المعتزلة
فانهم ذهبوا الى كون الواحد من العشرة عين العشرة واما الاشاعرة
فقد ذهبوا الى انه ليس عينها ولا غيرها كما عرفت فتبصر قال
المحشي الفاضل بدل ان الناهية. وفي بعض النسخ بدل لكن الناهية
فعلى الاول قيل قوله فضل بالضاد المعجمة ومعناه انه تصحيف
فضلاء زائدة لا فائدة فيه. وعلى الثانية قوله فصل بالصاد
المهملة ومعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لام من عن النون
ولو وقع الامر بالعكس بان وصلت نون ان بهمزتها لكان تصحيف
وصل. وكل من الاخيرين مشهور بين القوم واما تصحيف فضل
بالضاد المعجمة فلم نعثر على اطلاقه على التصحيف بسبب تغيير الحركة
قوله اى بتقدير ان يقال ولو فرض آه بان يجعل ان المصدرية
وصلتها في تاويل المصدر. ويجعل هو فاعل فعل محذوف و
يعطف ذلك الفعل على قوله لصار فيصير المعنى لو كان الواحد
غير العشرة لزم امران احدهما صيرورة الواحد غير نفسه والثاني
ان يكون العشرة بدونه وكل منهما باطل. ويمكن ان يقال انه
معطوف على قوله لصار بحسب المعنى من غير تقدير اذ ماله لو كان
الواحد غيرها يلزم ان الواحد غير نفسه وان تكون العشرة
بدونه او معطوف على ضمير كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح
بدل لفظ صار فيكون قوله بدونه معطوفا على خبره فيكون
الحاصل لكان لكون العشرة بدونه. فعليك بالترجيح قوله وحينئذ
لا يرد النقض باللازم آه. يعني انه وان صدق على اللازم
انه لا يكون الملزوم بدونه لكن لا يصدق عليه انه بعض من
الملزوم فلا يرد به النقض على الدليل قوله وينتقض ايضا اى مع
كونه محتاجا الى تحمل تقدير ينتقض باللازم قوله ان الدليل جار
في اللازم آه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان لا
يكون الملزوم بدونه واللازم باطل فلزم ان لا يكون اللازم
غير الملزوم مع انه غيره عند المعتزلة. وانما قال عند المعتزلة

لان

لان اللازم عند الاشاعرة ليس غير الملزوم كما انه ليس عينه قوله
لان اللازم لا يتحقق بدون الملزوم الظاهر ان يقول لان الملزوم
لا يتحقق بدون اللازم اذ اللازم يجوز ان يكون اعم فيتحقق بدون
الملزوم فافهم قوله لو استلزمت تحقق احد المتغايرين. فيه اشارة الى
ان الملازمة المشار اليها بقوله وان يكون العشرة بدونه اعني
كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه ليست مختصة
بهذه المادة. بل شاملة لكل مادة من مواد الغيرين قال المحشي
الفاضل لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية
اى العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء بكله مغايرته لنفسه وقيل
ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءا من
العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا
لها يلزم مغايرته لنفسه. بل يتم بمجرد بيان انه ليس العشرة مغايرا
له. فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه لان المغاير
مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية
بالنسبة الى واحد فالصواب ان يقال لان كون الشيء من الشيء وعدم
تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما هذا فليتامل وقوله وما
مغايرة اه. فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد لكله
مغايرتهما لانفسهما. ولا يذهب عليك ان ذلك وجه آخر للنظر ليس
ما قبله كما هو المتبادر فتدبر ويمكن ان يكون وجه النظر ايضا هو
الاشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل والمحل والعرض والعالم
والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء
غيرا من الجهالة فافهم قوله الشارح وهي صفة ازلية تانيث ضمير العلم
باعتبار الخبر ولا حاجة الى ارجاعه الى صفة العلم كما قيل واخذ
الازلية في التعريف مستغنى عنه بذكرها في قوله وله صفات
ازلية. واما ذكر الصفة فلان تكون موصوفة لقوله تنكشف آه وعلى
وذكر المعلومات في تعريف العلم يشعر بالدور لتوقف معرفة المعلوم
العلم ويمكن ان يقال ان معرفة المعلوم يتوقف على العلم بالمعنى المصدري
لا العلم بمعنى الصفة الموجودة. وايضا المعرف هو علم الله تعالى والماخوذ
في التعريف مطلق العلم. وقيل ينتقض التعريف بالسمع والبصر وان
بانه لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخلان
في المعرف ايضا. وان كان مباينا له فلا يصدق على السمع والبصر

انها صفة تنكشف المعلومات عند تعلقها بها، وانما قدم العلم
على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم
ما لا يوافق الحكمة مما يقدر عليه، والعلم ليس تحت القدرة ولهذا
يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم اعم من القدرة، واما تقديمهما على
الحيوة فلاخذهما في تعريف الحيوة كما هو المشهور، واما تقديمهما على
السمع والبصر فلان اتصافه تعالى بهما يعلل بها ويقال انه
تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ووجه تقديمهما
على باقيهما واضح قال المحشي الفاضل فان للعلم تعلقات اه اقول
هذا ما هو عليه الجمهور، وذهب بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات
بانها وجدت او ستوجد واحد، فلا حاجة الى اثبات تعلقات
حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان
زيدا سيدخل الدار فعند حصول الدخول يعلم بهذا العلم انه دخل
الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له، وانما يحتاج
احدنا الى علم اخر متجدد نظرا الى الغفلة عن الاول، والباري تعالى يمتنع
الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وقد مر فيما
سبق ما يتعلق به فتذكر و قوله متناهية بالفعل وانما قيده بقوله
بالفعل لانها غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تقف في حد لا يتصور فوقه
تعلق اخر لان متعلقاته غير متناهية بهذا المعنى على ما مر، ولا يرد عليه
ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او بانها وجدت
الان او قبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك
ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى
قوله للعلم تعلقات غير متناهية بالفعل بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة
الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان
تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا
شك ان المجموع غير متناهية كذا قيل وانت خبير بانه خلاف ظاهر
عبارة المحشي الفاضل لكنه لا يخلو عن [illegible] ينظر فيها فتامل و قوله بالنسبة
الى الازليات كذاته وصفاته تعالى والمعدومات الازلية ممكنة كانت
او ممتنعة قوله لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في اضافته فقط على تقدير
كون العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا تغيرا من حقيقي في ذاته
اي ولا يوجب تغيرا في صفة موجودة قائمة بذاته تعالى وانما يوجب

تغيرا

تغيرا في صفة موجودة قائمة بذاته تعالى وانما يوجب تغيرا في
مفهوم اعتباري على تقدير كون العلم اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم فافهم قوله اي ممكن الصدور منه اشار به الى ان المراد بها
صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل قوله وموقوف عليه
للجعل الا ترى انه يعلل القدرة به ويقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب، فلا يصح ان يكون اثر القدرة
قال المحشي الفاضل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين اه اشار
الى فائدة التفسير بقوله بجعلها ممكنة الوجود من الفاعل وتحقيق المقام
ان المتكلمين افترقوا فرقتين، فرقة منهم المص اثبتوا التكوين صفة
مغايرة للقدرة والارادة وقالوا ان القدرة صفة من شانها صحة
التاثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد
بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلق القدرة به في الازل وصح صدوره
عن الفاعل اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين
بايجاده فوجد، فيكون تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية
بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية
وفرقة نفوا التكوين وقالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد
واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان
مستويين صح كون كل منهما اثرا للفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى المخصص انما المحتاج اليه صدور احدهما بعينه والمخصص هو
الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين، ثم انهم قد افترقوا فرقتين، فرقة
قالوا ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن لا انها
اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال، فالقدرة وتعلقاتها كلها
قديمة عندهم، ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر اخر فعندهم
تكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما
يوجد فيما لا يزال غير متناهية بالقوة، وفرقة قالوا انها متعلقة
فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد
طرفي الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد، فعلى هذا يكون تعلقات
القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات، فعندهم تكون مقدوراته
تعالى متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة
بمعنى انها لا تقف على حد لا يتصور فوقه اخر هذا محصول كلام المحشي
الفاضل، قيل والاولى ان يقول على مذهب النافين للتكوين ان القدرة

تعلقين احدهما ازلى يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك
التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهى الممكنات و
ثانيهما حادث به يوجد المقدورات وهى تعلق حادث بعد تعلق
الارادة بترجيح احد جانبى الممكن وهذه التعلقات متناهية
بالفعل غير متناهية بالقوة هذا فليتامل ؛ بقى ان الظاهر من
قوله عند تعلقها بها ان المراد هو التعلق الحادث وصحة التاثير
والايجاد للفاعل ازلية ، وكذا تعلق القدرة بهذا المعنى ازلى
والنزاع ان التعلق ازلى او حادث انما هو بين النفاة للتكوين
والملايم لهذا المذهبان يقال نوثر فى المقدورات على وفق تعلقها
بها فافهم قال الشارح وهى صفة ازلية توجب صحة العلم لا بنفس
صحة العلم والقدرة عليها ذهب اليه الحكما ، وابو الحسين البصرى
من المعتزلة ، اذ لو كانت نفس ذلك لكان وصفه تعالى بالحيوة وصفا
له بحال المتعلق ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة كما هو المشهور
لانه يكفى ما ذكره فى تعيين الحيوة وليس المقصود استيفاء ما توجبه
والالم يصح الاكتفا بالعلم والقدرة ايضا لان شيا من الصفات
الباقية لا يكون بغير الحى بقى ان هذا التعريف هل لحيوة الواجب
ام للحيوة الشاملة ، قيل انه لحيوة الواجب ، واورد عليه انه ينتقض
حينئذ منعا لانه يصدق على غير حيوته تعالى كحيوة ذوى العلم و
القدرة من الثقلين ، وقيل انه للحيوة الشاملة فحينئذ ينتقض جمعا
بحيوة غير ذوى العلم من الحيوان ، واجيب بمنع عدم صحة العلم لغير
ذوى العلم من الحيوان مستندا بانه يجوز ان يكون عدم العلم
لغير ذوى العلم مع امكانه لمانع فتامل قوله قيل ولا يخفى ان
ذكرها آه ، كما ذكر المشية فى جنب الارادة والقائل هو المولى
القسطلانى وغيره قال المحشى الفاضل وعلى صحة الاطلاق آه
اى اطلاق القوى المشتق من القوة ، واورد عليه ان كون القدرة
صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان
الاطلاق موقوف على الاذن الشرعى ، الا يرى ان الاستوا والوجه
واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير
ذلك عليه تعالى ، ويجاب عنه بانه يجوز ان يكون مراده ان ذكرها
بين الصفات التى اذن الشرع باطلاق مشتقاتها عليه تعالى
للتنبيه على جواز اطلاق المشتق من القوة عليه تعالى لا ان توصيف

الله تعالى بصفة القوة يدل على صحة الاطلاق ، والاولى ان يجاب
بان مراد المحشى انه لو فرض انه لو لم يرد اطلاق المشتق على الله تعالى
لكن ورد اثبات القوة له لجاز لنا ان نشتق منها اسما ونطلقه
عليه تعالى اذ لم يوهم نقصا فى حقه تعالى وهذا قول ارتضاه
من الاشاعرة القاضى ابو بكر الباقلانى وحجة الاسلام اما الاول
فقد جوز اطلاق كل لفظ صح اتصافه تعالى بمعناه ولم يوهم نقصا
عليه تعالى وان لم يرد به ولا باصله شرع واما الثانى فقد جوز
اطلاق ما لم يوهم نقصا بطريق التوصيف دون التسمية اذا كان
معنى ذلك المطلق ثابتا لله تعالى ، ولعل الشارح والمحشى مختار
عند ذينك الامامين ، الا انه قال السيد السند قدس سره فى شرح
المواقف القوة والقدرة بمعنى واحد المشهور ان القوة صفة
يتمكن بها الحيوان من مزاولة الافعال الشاقة والقدرة صفة
تؤثر على وفق الارادة انتهى فعلى هذا لو لم يرد اطلاق القوى
عليه تعالى لما جاز اطلاقه عليه تعالى من مجرد ورود كونه ذا قوة فى لسان
الشرع فتامل ، واما ما قيل من ان معناه ذكرها للتنبيه على انه يصح اطلاق
القوة عليه تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى
لا بمعنى انه يصح اطلاق القوى المشتق عليه تعالى ففيه ما لا يخفى
على احد قال الشارح وهى صفة تتعلق بالمسموعات لم يقتصر فى
بيان صفة السمع على هذا المقدار بل له تتمة وهو قوله فتدرك
ادراكا تاما آه فانه من تتمة بيان السمع والبصر ولا مجرد البصر
يشهد به قوله و وصول هواء فلا ورود لما قيل انه يصدق على
صفة العلم لانه وان كان يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف المسموع
به انكشافا تاما و قوله لا على سبيل التخيل يعنى ليس علمه تعالى بالمسموع
والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما كذلك قد يكون بغيبتهما
عن الحس ولا يغيب عن علمه تعالى محسوس اصلا ويرد عليه ان
ذلك ما دام المحسوس موجودا اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى
نسبته قبل الوجود فينبغى ان يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس
الغايب بعد الاحساس فافهم و قوله والتوهم وهو ادراك
لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشى
الجزئى الموجود فى المادة يعنى ليس علمه تعالى بتلك المعانى الجزئية
مبنيا على ادراك ما وجدت فيه تلك المعانى من الاشياء الجزئية

الموجودة فى المادة على سبيل التخييل، بل علمه تعالى بكل منهما تعلق
صفتى السمع والبصر بهما من غير استعمال الحواس ولا الوهم الذى
هو سلطان القوى الحسية لتنزهه تعالى عن ذلك بقى انه لا مدخل
للتوهم فى ادراك المسموع والمبصر، اذ هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس
كما عرفت فكان نفى كونه على سبيل التوهم استطراديا وان المراد
صفة تتعلق بالمسموعات مع ما يتعلق بها، وكذا قوله المبصرات لان
الظاهر ان يجعل المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس مدركا بما يدرك به
ذلك المحسوس فتأمل. وقوله ولا على طريق تأثر حاسة اى انطباع
صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا ووصول هواء متكيف بكيفية
الصوت فى الصماخ كما فى سمعنا. قيل ويمكن ان يعتبر تأثر الحاسة
فيهما معا وهو ظ، بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا
يحتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى، ولهذا لا يرى فى الليل
ما يرى فى النهار هذا وانت خبير بانه بعيد غاية البعد. وفى هذا
اشارة الى الجواب عن احتجاج نفاتهما عنه تعالى بانهما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه
محال فى حقه تعالى. وحاصل الجواب منع ذلك، اذ المعلوم انهما لا يحصلان
لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر كونهما نفس ذلك
التأثر او مشروطين به، وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم
انه كذلك فى الغائب، فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا
فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به. وقوله
ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات الخ اشارة الى الجواب عن احتجاجهم
بانه تعالى لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم
قدم المسموع والمبصر لامتناع السمع بدون المسموع والابصار
بدون المبصر، وحاصل الجواب اختيار الشق الاول ومنع لزوم قدمهما
لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم و
القدرة. قال المحشى الفاضل هما صفتان غير العلم الخ اى هما صفتان
زائدتان على العلم ينكشف بهما المسموعات والمبصرات ومبنى اثباتهما
على ان للسميع والبصير حين السماع والابصار حالة اتم منها حين العلم
بالمسموع والمبصر من غير سماع وابصار فانا اذا علمنا شيئا علما
تاما جليا ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فى هاتين الحالتين
امرا زائدا على العلم الحاصل قبل فعلم انهما صفتان مغايرتان

للعلم. وهذا هو مذهب الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية وقال
الفلاسفة الاسلامية ومنهم الشيخ ابو على بن سينا وتبعهم الكعبى و
ابو الحسين البصرى من المعتزلة انهما مؤولتان بالعلم بالمسموعات
والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام
الذى يكون للسميع والبصير حين الابصار والسماع والحاصل
ان العلم الله تعالى بالنسبة الى المسموع والمبصر نوعين من التعلق
تعلق ازلى به ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلى
الذى يحصل لنا بعد استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل
بعد حدوثهما به ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلى
الذى يحصل لنا بعد استعمال الحاستين المعروفتين فهو باعتبار
هذا التعلق يسمى بالسمع والبصر. فالعلم بالمسموع والمبصر والسمع
والبصر متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فلا يرد ما يقال من ان العلم
بالمسموع مثلا حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فكيف
يتحدان اذ قد عرفت انه لا تعدد فى الذات، وانما التعدد فى
التعلق والاعتبار وهو لا ينافى الاتحاد الذاتى. وقوله ومن تمسك به
يعنى من تمسك فى اثبات صفتى السمع والبصر المغايرتين للعلم بالقول
المذكور يلزمه ان يثبت الصفات الثلثة الباقية ايض بان يقول العلم
بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل وجودها بخلاف الشم و
الذوق واللمس فانها انما تحصل بعد وجودها، فتكون هذه الصفات
مغايرة للعلم بها. فلا تنحصر الصفات عنده فى السبع فلا يكون تمسكهم
بذلك صحيحا لكن قال السيد السند قدس سره فى شرح المواقف
وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
فاذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره
هؤلاء يعنى الفلاسفة ومن تبعهم فان اثبات صفتين شبيهتين
بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال
لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين
المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله لجواز ان
يكون مرجعهما الخ. وانما اثبت صفتين زائدتين على العلم لانه قد
دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس
بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات ولا يصرف اللفظ
عن الحقيقة ما لم يوجد صارف وليس فى العقل ما يصرفه فلا حاجة

الى تاويلهما بالعلم بالمسموع والمبصر فتامل قوله اى فى عدم الاتحاد آه الظاهر ان يقول آه فى اثبات الصفتين المغايرتين للعلم بعدم الاتحاد وقوله تامل اشارة الى ما ذكرناه نقلا عن شرح المواقف قال المحشى الفاضل حدوث التعلق آه التعلق امر اعتبارى لا يتصف بالحدوث ولذا لا يلزم منه كونه تعالى محلا للحوادث فالمراد بحدوثه حصول اتصاف صفة السمع بذلك التعلق فافهم قوله هذا لا يصح على مذهب من لا يقول آه قد عرفت ما هو الاولى فى تعيين مذهب من لا يقول بالتكوين فتذكر قال الشارح وهما عبارتان عن صفة توجبانه قيل وكانه اراد بذكر الحى الاشارة الى انهما يدلهما من الحيوة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشية بل ما عداهما ايض كذلك ولا لتخصيص الحيوة بالذكر آه اذ لا بد من العلم ايض واما انه لا بد من القدرة فقد حصلت الاشارة اليه بقوله احد المقدورين فافهم وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل آه زائد على التعريف للاشارة الى دليل اثباتها وتقريره ان القدرة نسبتها الى الضدين سواء آه كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما فى امكان الوقوع بها واية منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده ايض فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح هذا خلف وليس ذلك المخصص امرا منفصلا عن الواجب تعالى والا لزم احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل وليس ايض هى القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كما عرفت ولا العلم كما ذهب اليه الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية فاذن ذلك المخصص امر ثالث يكون مغاير الحيوة والسمع والبصر والكلام ايض اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا وذلك الامر هو الذى يسمونه الارادة ويعرفونها بانها صفة شانها تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع هذا قال المحشى الفاضل اعترض عليه بانه آه حاصله ان كون الارادة مخصصة باطل لانه اما ان يتساوى نسبتها الى الضدين والى الاوقات فتعلقها باحدهما

دون

دون الاخر وفى هذا الوقت دون غيره مفتقر الى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم تسلسل الارادات وان لم تتساو بان لم يجز تعلقها بالاخر وفى الوقت الاخر لزم نفى القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الاشاعرة ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات فان قيل يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد المتعلقين من غير انتهاء الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل يجاب عنه بان الخصوصية المذكورة ما لم تنته الى حد الوجوب لا تصلح ان تكون مخصصة لاحد الطرفين فانه اذا صار احد الطرفين بسبب تلك الخصوصية اولى من الاخر بلا وجوب وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض وقوعه بها فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لا لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية فيه ولذا قيل فى تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين دون ترجيح احد المقدورين وقالوا ايض المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله حاصله انها تتعلق آه يعنى انا نختار الشق الاول من الترديد ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل او تركه عن الفاعل من غير افتقار الى مخصص آخر فيصح تخصيصه المساوى بل المرجوح وبالجملة تعلق الارادة يكفى فى الترجيح لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحدى جانبى الفعل فى وقت معين وعلى وجه مخصوص يجب ذلك الجانب فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار لانا نقول وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وقد عرفت ان المعلول ما لم يجب وجوده لم يوجد وههنا بحث نحده فى شرح المواقف قوله الكلام فى وجود تلك الصفة فانه اما بالايجاب آه اى لا نم وجود تلك الصفة بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذى هو ترجيح احد المتساويين او الايجاب فى صفته تعالى وذلك لانه اذا كان تعلقها باحدهما صادرا عن الذات بالايجاب يلزم المحذور الثانى وان كان بالاختيار بان كان نسبة الذات وكذا نسبة

الارادة الى التعلقين يجب لترجيح الذات هذا التعلق وعلى ذلك
التعلق مرجح وداع اذ الضرورة العقلية حاكمة بان الذات التي
نسبتها الى احد الشيئين على السواء لا يكون مرجحا لاحدهما بلا مرجح
ويمكن ان يجاب عنه بانا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم الاحتياج
الى مرجح على تقدير تساوي نسبة الذات والارادة الى التعلقين
لجواز ان يكون الذات مع الارادة مرجحا لاحد التعلقين مع تساوي
النسبة اليهما من غير احتياج الى مرجح ويكون هذا خاصة الارادة
كذا ذكر المولى الشهير بخواجه زاده في تهافت الفلاسفة ولعله
لهذا امر بالتامل. وممن تصدى بحشية الحاشية الاحمدية
من قال في تقرير كلامه ان وجود تلك الصفة ممتنع لانه اما بايجاب
الذات تلك الصفة وهو غير جائز واما باختياره اياها فيلزم
الترجيح بلا مرجح وجعل وجه التامل الاشارة الى اختيار الشق
الاول ودفع محذوره بان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب
صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها
يجوز ان تكون مخصصة لذاتها وفيه تامل. ومن الفضلاء من
اجاب بان اللازم من وجود تلك الصفة هو ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح اي ايجاده من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال
بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه. وكذا العطشان اذا
كان عنده قدحان متساويان من كل الوجوه والجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان ايضا. وانما المحال هو ترجح احد المتساويين اي
وقوع احدهما من غير مرجح وموجد وذلك غير لازم من وجود الارادة
ورد بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه يجوز ان يكون مخصص
احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها
الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح
اذ المرجح هو الذات وهو موجود. والفرق بين القدرة والارادة في
ذلك مشكل على انه قد صرح السيد السند قدس سره في شرح المواقف
في بحث الامكان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح حيث قال فيه
بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت
ارادته لاحدهما متساوية لارادته الاخر بالنظر الى ذاته فلا بد
ان يقال لم تصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان اسنده

ترجيح

ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ويلزم
تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الاخر من غير سبب انتهى. فلا مخلص عن ذلك الايراد الا بان يقال
ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص
له وهكذا الى غير النهاية. ولما كانت التعلقات امورا اعتبارية
لا يجري فيها برهان التطبيق كان التسلسل فيها غير محال وبالجملة
نختار الشق الاول من ترديد السؤال ونمنع بطلان اللازم قوله
قال المحشي الفاضل تحقيقه اي تحقيق ان الصفة المخصصة غير العلم
لا تحقيق كلام الشارح حتى يرد ما يقال انه استدلال على عدم
كون العلم مخصصا بضم مقدمات الى دليل الشارح فهذا بالحقيقة
جواب عن قول الحكماء بتغيير الدليل. ولا يقال لمثل هذا تحقيق الدليل
ففيه اشعار بان في ما ذكره الشارح قصورا فافهم. ثم ان تقرير
كلام ذلك الفاضل هو انه على تقدير كون تلك الصفة المخصصة
هي العلم اما ان تكون العلم بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه
ووجوده في الخارج وكل منهما لا يصلح مخصصا. اما الاول فلانه عام
شامل للواقع وغيره فانه تعالى كما يعلم الممكن يعلم الممتنع ايضا فلا يكون
مخصصا عنه وهو ظاهر. واما الثاني فلان العلم بوقوع شيء في وقت
معين تابع لكونه بحيث يقع فيه حالا كان او استقبالا لان المعلوم
هو الاصل والعلم ظل له وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو
العقلي او مؤخرا عنه وهو الانفعالي وظل الشيء فرع ذلك الشيء حتى
لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء بحيث يقع فلا يجوز
ان يكون مخصصا ومتبوعا للوقوع والا يلزم الدور وقد اندفع
بذلك التقرير ما قيل ان كون العلم تصورا وتصديقا انما هو
في العلم الحصولي وعلم الله حضوري اذ قد عرفت ان المراد بالتصوري
والتصديقي العلم بنفس حقيقة الشيء والعلم بوقوعه ووجوده
في الخارج حصوليا كان او حضوريا لا ما هو قسما العلم الحصولي
اعني الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم. وانه اندفع ايضا ما
قيل انا لا نم ان التصديق فرع الوقوع. وانما يكون كذلك لو كان
الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت القضية
ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون

التصديق بها فرع وقوعها. وذلك لان التصديق على هذا التقدير
وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تاخره عنه في الوجود لكنه فرع له
بالمعنى الذي ذكر وهو كونه ظلا للمعلوم وحكاية عنه. وفي هذا القدر
كفاية لعدم كونه مرجحا لوقوعه. نعم قال ناقد المحصل ان هذا مخالف
لما تقرر عندهم من ان ما علم الله يجب ان يقع. وانت خبير بما فيه لـ
كنه من اهل الخبرة. وقال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق
ان مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات
ضروري انتهى فليتامل. قوله وبه يندفع قول الحكماء اه. اقول وبذلك
التحقيق من ان العلم بالوقوع متقدما عليه او متاخرا عنه لا يصلح ان
يكون مخصصا اندفع ما قيل ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم
الانفعالي دون العلم الفعلي وعلمه تعالى من قبيل الثاني اذ هو يعلم
الاشياء كما هي قبل ان تقع. فتقع كما علم. فلا يكون علمه تعالى تابعا
فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها المعينة. ووجه
الاندفاع ظاهر فانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو
باطل مردود. وان ارادوا انه ليس بتابع للوقوع في الوجود
الخارجي لانه متقدم عليه فهو مسلم. لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا
لوقوع الشيء كما لا يخفى فخذه ولا تلتفت الى الانظار الفاسدة. قوله
ثم يرد ان يقال اه. حاصله انا لو سلمنا ان العلم بنفس حقيقة الشيء
وكذا العلم بوقوعه لا يصلح ان يكون مرجحا. لكن لا نم عدم كون العلم
بالمصلحة مرجحا وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون كون الفعل
بحيث يقع في وقت معين اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية
عنه وهذا ظاهر لمن تامل. واجيب عنه بان العلم بالمصلحة انما يكون
مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى. وليس كذلك فيجوز ان
يترك ما فيه من المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه. فلا يكون مخصصا وفيه
وفيه تامل قوله وهو وان كان سابقا اه. جواب عما يقال كيف يكون العلم
بالمصلحة مخصصا وهو سابق على الارادة اذ يصدق قولا بالمصلحة
ثم يرجح ما فيه مصلحة على ما ليست فيه. وحاصل الجواب انه لا يلزم من
ان يكون سابقا على الارادة في حقنا ان يكون كذلك في حق البارئ
تعالى. بل يجوز ان يكون نفس الارادة في حقه تعالى فتبصر. قال الشارح
وفيما ذكرته هنا اه. اعلم ان الكرامية ذهبوا الى ان التفرقة بين المشية
والارادة وجعلوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء

الله بها من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات
فقد نبه المصنف على رد مذهبهم بان عدهما من الصفات الازلية
ووجه كونه ردا انه على تقدير حدوث الارادة يلزم التسلسل
في الارادات. على ان قيامها بذاته تعالى باطل. للزوم كونه تعالى
محلا للحوادث. وقال الحسين النجار ان كونه مريدا امر عدمي هو عدم
كونه مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا. وقال الكعبي هي في فعله العلم بما
فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به كذا في شرح المواقف. فعلى هذا
يكون في بيان الشارح خلط مذهب بمذهب كما قيل الا انه قال في
شرح المقاصد وقول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته
لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه. ولفعل غيره هو الامر به
حتى ان ما لا يكون مامورا به لا يكون مراد الله انتهى فقد دل كلامه
هذا على ان منهم من ذهب الى ان ارادته لفعله هو كونه غير مكره و
لا ساه. ولفعل غيره هو الامر به. فلا خلط لمذهب بمذهب كما قيل
وكون هذا المذهب مردودا لما اشار اليه بقوله كيف وقد امر
كل مكلف بالايمان اه. وحاصله انه كيف يكون الامر هي الارادة
وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولم يشا ذلك من
بعضهم حيث لم يحصل منهم. ولو شاء لوقع وحصل البتة لقوله تعالى
ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعا. وقوله عليه السلام
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن. وقد تلقته الامة بالقبول
وورد على لسان السلف والخلف. وتاويله بالمشية القسرية
عدول عن الظاهر من غير دليل. والفرق بين المشية والارادة
بما ذكر فقد عرفت بطلانه. وقد نبه المصنف على رد كونهما امرا عدميا
بعدها من الصفات الثبوتية. وعلى رد كونهما امرا بجعلها مقابلة
لصفة الكلام التي اندرج فيها الامر فافهم قال المحشي الفاضل ان
قلت يلزم منه اه. يعني ان قلت ان تفسير الارادة بالسلوب باطل
اذ تلك السلوب متحققة في الجماد ايضا. فلو كان الاتصاف بمجرد
تلك السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا
ايضا. واللازم باطل. والملزوم مثله. وهذا السؤال لصاحب المواقف
والجواب للشارح المحقق ذكره في شرح المقاصد. وحاصله منع الملازمة
اي لا نم انه يلزم من كون الاتصاف بمجرد تلك السلوب كافيا في ارادة
البارئ تعالى كونه كافيا في غيره. وانما يلزم ذلك لو كان هذا التفسير

لطلق الارادة وليس كذلك، بل لارادة الواجب حيث اخذ لوازم
فيه، فان الضمير في قوله انه ليس بمكره عائد الى الواجب ولا يذهب
عليك انه يجوز ان يكون مراده انه اذا صح اطلاق المريد عليه
تعالى بمجرد كونه متصفا بتلك السلوب صح اطلاقه على الجماد ايضا
لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا. ولا يندفع ذلك بما قيل ان المجوز
لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون
شيء من الاشياء كذلك حتى يلزم كون الجماد مريدا ايضا كما لا يخفى
على المتأمل حق التأمل. نعم لقائل ان يقول ان هذا قياس الممكن
على الواجب وهو غير معتبر لعكسه فافهم. واجاب بعضهم عن السؤال
ان كون الجماد مريدا انما يلزم ان لو فسر قوله ولا مغلوب بعدم
كونه مضطربا في افعاله بل كون افعاله على نسق واحد اما لو
فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله بان يكون فاعلا
بالاختيار فلا، لان الجماد ليس فاعلا بالاختيار ويكون معنى
كونه تعالى مريدا انه ليس قاسرا في افعاله ولا هو ساه فيه ولا مغلوب
الطبيعة فيها بل هو فاعل بالاختيار. ثم يكون راجعا الى نفي كون
الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ويؤيده قول الشارح
في شرح المقاصد ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي
كون الواجب مريدا لشيء من افعاله على سبيل القصد والاختيار
هذا فتدبر. ثم انه لا مجال لتقرير السؤال بان هذا التفسير صادق
على الجماد فيلزم ان يكون مريدا لانه فاسد بداهة كيف وقد اخذ
الواجب فيه فكيف يكون صادقا عليه فليتأمل. وقوله نعم يرد عليه
الخ حاصله ان من اثبت الارادة جعلها صفة مخصصة فاذا كانت
عبارة عن السلوب المذكورة لا تصلح مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع
في وقت دون وقت لان نسبتها الى الكل على السواء وان لم تكن
عبارة عن تلك السلوب بل عن صدور الفعل عن الذات على وجه
عدم كونه مكرها ولا ساهيا ولا مغلوبا في ذلك فهو مع كونه
بعيدا غاية البعد يلزم القول بالايجاب، وذلك لان الصفات
مقتضى الذات، فعلى تقدير كون الارادة عبارة عن صدور الفعل
على هذا الوجه يلزم اقتضاء الذات صدور الفعل فيكون الفعل
صادرا عنه بالايجاب وهو قول الفلاسفة وهذا التفسير كما عرفت
لبعض المعتزلة وهم لا يقولون بالايجاب وبالجملة انه على الشق

الاول

الاول يرد عدم الصلاحية للتخصيص وعلى الشق الثاني يرد
مع عدم الصلاحية المذكورة لزوم القول بالايجاب وبهذا التقرير
قد اندفع ما قيل ان قوله وان اريد بعد قوله نعم يرد عليه
الخ خارج عن اسلوب التحرير لان المناسب ان يكون المحتمل بمعنى ما
يصلح ان يكون مخصصا لاحد الطرفين بالوقوع حتى يكون بين
الايراد والتوجيه التئام. وهذا المعنى ليس مناطا للتخصيص فافهم
واندفع ايضا ما قيل من ان الحق انه ليس قولا بالايجاب لان
لصاحب هذا التفسير ان يقول ان صدور الفعل عن ذاته تعالى
من غير اكراه ولا سهو ولا مغلوبية فيه لا يقتضي الايجاب بل يجوز
ان يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك
انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب في الفعل فليتأمل فانه دقيق
واما ما قيل انه يجوز ان يثبت ذلك القائل المشيئة ويجعلها مخصصة
دون الارادة ففيه انه لا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية
كما صرح به في شرح المقاصد وصاحب هذا التفسير ليس منهم فعندنا
المشيئة والارادة لفظان مترادفان وقوله الملازمة غير مسلمة
عندهم فانهم يقولون بجواز تخلف المراد عن الارادة فانهم يقولون
انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة بامرهم
بذلك ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها
وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح وقوله لكن الكلام
على التحقيق الخ الغرض بيان ما هو الحق، وهو ان كل ما اراد الله تعالى
فهو كائن لا محالة وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن مرضيا
ولا مأمورا به بل منهيا لما عرفت من الادلة المذكورة فيما قبل لا
الزام الخصم. وتحقيق المقام ان المعتزلة لا ينكرون ان لله عز وجل
مشيئة اذا تعلقت بشيء وقع البتة وهي مشيئة القسر والالجاء
كيف وقد قال الله عز وجل قل فلله الحجة البالغة فلو شاء
لهداكم اجمعين اي لكنه لم يهدكم لانه لم يشأ. وله نظائر مما
لا يحصى وهذه المشيئة لا نزيدها معشر اهل السنة بل نجعل
لله عز وجل مشيئة سواها. فالمعتزلة يفسرون المشيئة التي
هي صفة من صفات الله تعالى بانها اذا تعلقت بفعل غيره كان
معناها انه تعالى امر بذلك الفعل. واما المشيئة الواقعة في
مثل قوله تعالى فلو شاء لهداكم فيحملونها على المشيئة القسرية وان

كان عدولا عن الظاهر وتقييدا للمطلق من غير دليل عليه ولا يلزم
ان الله سبحانه اذا شاء امرا وقع البتة الا اذا كان قسرا والجا
فاعتراض المحشي عليه موجه وجعله ذلك من قبيل التحقيق كلام واضح
لا ستر فيه . فما قاله بعض الفضلاء من ان هذا الاستدلال مبني
على ان هذا الزاعم لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان
مجوزا لم يصح منه هذا الاستدلال . فمن قال الملازمة في قوله
لو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لا محصل له
فكلام يتعجب من صدوره عن مثل ذلك الفاضل فان قول
الشارح كيف وقد امر كل مكلف الخ اشارة الى رد مذهب المعتزلة
من تفسيرهم الارادة بالامر لا استدلال لكونها امرا على ما ذهب
اليه وهم ذلك الفاضل كما لا يخفى على المتامل قال الشارح هي
صفة ازلية عبر عنها بالنظم العربي . واما اذا عبر عنها بالنظم
السرياني فيسمى بالزبور . واذا عبر عنها بالعبري فتوريه . واذا
عبر عنها باليوناني فانجيل . والاختلاف في العبارات دون المسمى
كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وتخصيص
القرآن بالذكر لاختصاص مبحث الكلام بالقرآن ووصفه بالمركب
من الحروف للتصريح بما اريد من القرآن من اللفظ اذ لا نزاع
في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك او المجاز
المشهور شرح الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند
العامة والقراء والاصوليين والفقهاء . قيل وظاهر بانهم ان
الصفة الازلية هي المعاني الذاتية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية
وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالها ليست قائمة بذاته
تعالى . بل القائم به هو العلم بهذه المعاني وقدرة التعبير عنها و
اظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل . او الى صفة القدرة
كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان
بل ينبغي ان يفوض علمه الى الله ويعترف بان له كلاما قائما بذاته
تعالى لكن لا نعرف حقيقته وكيف قامت بذاته تعالى فليتامل
وقوله وذلك لانه كلام يا مراه . ذكر الثلثة محمول على التمثيل والا
فالقرآن لا ينحصر فيها . اذ فيه النداء والاستفهام حتى قالوا الكلام
تعالى خمسة اقسام . بل فيه التعجب والتمني والترجي وما قيل
من ان التمني والترجي مستحيلان في حقه تعالى مع انه يوجب

نفي الاستفهام عنه تعالى ايضا مندفع بان القرآن نازل على
لسان العباد . قوله وهو غير العلم الخ . اي العلم الذي يجده
المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة . وهذا الكفي في
اثبات الاول بذكر الاخبار . وفي اثبات الثاني بذكر الامر فانك
ما اورد من ان مغايرة الخبر للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا
للعلم . وكذا مغايرة الامر للارادة لا تفيد مغايرة مطلق الكلام لها
ثم لم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الذي يجده
الناهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه كمن ينهى عبده
عن شيء ولا يريد انتهاءه قصدا الى اظهار عصيانه اعتمادا على
المعرفة بالمقابلة . وما قيل في وجه عدم ذكره انه جرى على ان النهي
هو طلب الكف فالنهي ايضا فيه ارادة فعل ففيه انه على هذا
يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى فتامل ثم ان الغرض
من هذا الكلام هو الاشارة الى نفي ما يستفاد من كلام المعتزلة من
ان المعنى الذي هو مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم
بالمتكلم . وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي راجع الى
كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لها في الصفات
فيكون حاصل هذا الكلام منع كون المعنى الذي هو مدلول العبارات
ما ذكر مستندا بان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه الخ صرح به السيد
السند قدس سره في هوامش شرح المواقف فاحفظه قال المحشي
الفاضل قيل عليه الخ . القائل هو الشارح الاخر للعقايد مولانا
زاده . ومحصله ان هذا الدليل غير تام لانه انما يدل على ان المعنى
الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني
لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل تصدى
للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة والمدعى
هو الثاني والا لا يثبت كلام نفسي مغاير لها في الصفات لجواز ان
يكون من قبيل العلم التصوري او التصديق الغير اليقيني ولئن سلمنا
ذلك الا انه لا يتم في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى
قد يخبر عما لا يعلمه لانه يستلزم الجهل والكذب وكلاهما محال
على الله تعالى وقوله وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد اشارة
الى الرد على ما قاله الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في
الشاهد . فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع

وحاصل الرد انه انما يفيد في المطالب الخطابية لا اليقينية اذ هو لا يفيد الا الظن هنا، وانت قد عرفت ان مآل كلام الشارح هو المنع مع السند فما ذكره ذلك القائل كلام على السند الغير المساوي فتفطن، واجاب عنه بعض الافاضل بان المراد انه قد يخبر بوقوع النسبة وهو عالم بانتفائها على ما يقتضيه قوله بل يعلم خلافه ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا ظنا اياه، ولا شكا فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فثبت مغايرته للعلم الغير اليقيني ايضا فتبصر، وقد اجيب ايضا بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري حقيقيا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الزام الخصم لقولهم به، وفيه انه انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية واما اذا كانت دلالة الاثر على المؤثر فلا وايضا ان المقصود ههنا ليس الالزام بل هو اثبات المطلوب الذي هو من جملة المهمات الدينية فافهم، وما قال له بعضهم من ان المقصود ههنا هو مجرد تصوير الكلام النفسي والكشف عن ماهيته في الجملة، واما اثباته للواجب تعالى وبيان مغايرته لسائر الصفات فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام كما سيجيء ففيه ان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام له تعالى لا على كونه مغايرا لباقي الصفات فلا بد في بيان المغايرة وامكان حمل ما تواتر بالنقل ثبوته على ظاهره من غير ان يؤول، ويمكن ان يقال اذا ثبت باجماع الانبياء كونه عز وجل متكلما ونطقت به الكتب المنزلة كما نطقت بكونه عالما مثلا والاصل في نعت منعوت بنعتين ان يكون كل منهما مغايرا للآخر ولا داعي الى جعل احدهما عين الآخر فالظاهر ان يحكم بينهما بالمغايرة، فما نقل عن الانبياء عليهم السلام بالتواتر قد دل على المغايرة ايضا الا انا لم نطلع على حقيقته كما هو حق الغائب فتأمل، قوله واعلم ان المقام اى مقام تحقيق الكلام النفسي مجاز الافهام، نقل عنه يجوز بالحاء المهملة وبالجيم انتهى فعلى الاول يكون من حزت الموضع احوزه اذا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوزها ساق سوقا لينا وعلى قطع

النظر

النظر مما نقل عنه يمكن ان يكون بالحاء والراء المهملتين من الحرث

قوله المعنى الذي نجده آه، حاصله ان المعنى الذي نجده في انفسنا حال الاخبار عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي تسمى في الاصطلاحات معاني اول وهو ظاهر فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها تختلف مدلولاتها من غير اختلاف، وتغير في ذلك المعنى الواحد بل كما يدل عليه بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات وغير مدلولاتها التي تتغير بتغيرها اذ غير المتغير غير المتغير بلا ريبة، وبهذا اندفع ما قيل ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير الالفاظ والعبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى واورد عليه ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق، وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ بعيد عن مقصودهم بمراحل، واجيب عنه بان المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم، واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب اخر اشار الشارح بقوله ونسمي هذا كلاما نفسيا، وليس مراد القوم بقولهم الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير الالفاظ والعبارات، كيف وهو مستلزم لقيام الحوادث بذاته تعالى كما مر آنفا، بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام وهو الذي لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ وهو المعبر عنه بالمعنى الثاني في اصطلاح القوم فتأمل، قوله اشارة الى مغايرته ذلك المعنى آه، وتقريره ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للعلم التصوري ثم انه اذا قصد الاخبار عنه يجد ذلك المعنى في نفسه ويعبر عنه بقوله زيد قائم او يثبت له القيام او اتصف بالقيام الى غير ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا فتم الدليل

واندفع القيل هذا وقد عرفت ان ما ذكره الشارح ليس بدليل
بل هو سند لمنع كونه راجعا الى العلم كما هو مدلول عبارة المعترض
ولعله لهذا امر بالتدبر، ويمكن ان يكون كلام المحشي الفاضل مبنيا
على تسليم كونه دليلا، فعلى هذا يحتمل الامر بالتدبر وجوها الاول
انه يرد عليه ايضا انه غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى
شاكا ولا اخباره عما لا يعلم بوقوعه، وقياس الغائب على الشاهد
غير مفيد، الثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم
التصديق به فمسلم، لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم
تصوره ايضا فممنوع، الثالث انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة
بل ليس هنا الا مجرد صيغة الخبر فافهم قال المحشي الفاضل فالموجود
صيغة الامر لا حقيقته لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو
الطلب فان صيغة الامر موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فقوله
والحق ان الامر يعبر عن الحالة الذهنية التي تحصل في ذهن الامر
عند قصد الامر يعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء
اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرده بل اراد عدم وقوعه مردود
بان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا، والذي وضع له صيغة
الامر هو الطلب الحاصل للمتكلم ومن البين ان ليس في الصورة المذكورة
طلب حاصل للمتكلم، نعم فيها حالة باعثة على التلفظ بصيغة الامر
لكن لا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا لجواز ان تكون هي
ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم على ما في المواقف فتامل
وقوله التي يثبت مغايرتها للعلم اه دفع لما عسى ان يورد على الشارح
من ان الدليل المذكور انما يدل على ثبوت صفة الكلام وذلك
غير كاف في قطع مادة الشبهة بل لا بد مع ذلك من اثبات مغايرة
الكلام للعلم والارادة وتقرير الدفع ان المغايرة المذكورة قد
ثبتت فيما تقدم وانما الحاجة هنا الى اثبات اصل صفة الكلام فما
ذكره من الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء فانما هو لاثباته فقط
وقد عرفت فيما تقدم انه يمكن ان يجعل ذلك دليلا على المغايرة
ايضا ولو بتكلف فتدبر وقوله قال في التلويح اه، وتوضيح ما في التلويح
ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي بدلالة معجزاته اما توقفه
على الاخير فظاهر، واما على ما سوى الكلام فلان ثبوت نبوته

علي

عليه السلام يكون بظهور امر خارق على يديه هو فعل الله تعالى
لانه تصديق منه تعالى اياه حال ادعائه النبوة موافقا لدعواه
ولا شك انه موقوف على كونه تعالى موجودا عالما قادرا مختارا
يختار لذلك من يشاء من عباده، واما توقفه على الكلام فلان
اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب
وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على
كونه تعالى متكلما فسقط ما قاله بعض الفضلاء من انه لا يتوقف ثبوت
الشرع على التصديق بكلامه تعالى اذ يجوز ارسال الرسل بان
يخلق الله عز وجل فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من
الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها وتصديقهم بان يخلق
المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام
لان الكلام في شريعة نبينا وتوقفها على التصديق بكلامه تعالى
مما لا شك فيه فافهم وقوله فتبين كلامه متدافع قيل لا احتياج
في اثبات هذا التدافع الى نقله في التلويح فان الشارح صرح في هذا
الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام، فلا يمكن اثبات
الكلام به حيث قال في بيان قول المص الحي القادر العليم السميع البصير
الشائي المريد، وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود
الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فتصريحه
وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى
بالاجماع الذي هو موقوف على ثبوت الشرع انتهى قيل وجه التوفيق
اه، وقيل ايضا ان ثبوت شرع خاص وهو ما ثبت بالقرآن موقوف
على التصديق بالكلام والتصديق بالكلام موقوف على الاجماع و
تواتر النقل عن الانبياء، فالموقوف غير الموقوف عليه، فلا دور ولا
تدافع، وقيل لا تحتاج في التوفيق لان ما في التلويح ان ثبوت الكلام
موقوف على ثبوت الاجماع، وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع
حتى يلزم الدور، بل على صدق النبي عليه السلام لانه ثبت بقوله صلى
الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة، وما راه المؤمنون حسنا
فهو عند الله حسن، وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق
على يديه لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه تعالى متكلم
تواتر النقل بذلك عن الانبياء، وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات

من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى قوله تامل لعله اشارة الى انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته فى نفسه كما لا يخفى فافهم قال الشارح فثبت ان لله تعالى آه هذا بظاهره تفريع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام لكن بملاحظة ادلة باقى الصفات ولذا ان يجعله تفريعا على جميع ما سبق وقوله ولما كان فى الثلثة الاخيرة آه يعنى ان الباعث على تكرار الاشارة هو زيادة النزاع والخفاء فلذا عكس فى الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر وتنبيه على ان الاسم هو المتكلم لا الكلام قوله جواب ما يقال آه وتقريره ان قيام التكلم بذاته تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى وذلك لان التكلم هو حصول الكلام وقيام حصول الكلام به تعالى يستلزم قيام الكلام به تعالى بالضرورة المحشى الفاضل والمعتزلة يقولون آه يعنى انهم ايضا يقولون بان ثبوت المشتق للشئ يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له وان ثبوت المتكلم له تعالى يقتضى ثبوت التكلم له تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام به تعالى وانما يستلزمه لو كان التكلم بمعنى قيام الكلام واما لو كان بمعنى ايجاد الكلام وخلقه فى بعض الاجسام فلا يلزم من قيامه بهذا المعنى بذاته تعالى قيام الكلام به تعالى بل هو عرض موجد موجود فى محل آخر قائم به ونظيره ما يقال تكلم الامير بلسان الوزير والجنى بلسان المصروع واورد عليه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بذاته تعالى بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل فى غيره قال فى شرح المختصر للعضد فى مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذى هو حاصل المخلوق انتهى كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وبحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام الماخذ به فليتامل قوله قال فى شرح المقاصد آه الغرض من نقل هذا الكلام تعيين ما هو المختار عندهم وايراد ما اورده عليه قوله اقول يرد عليهم آه يعنى ان ما قرأه القارئ فعل من افعالهم الاختيارية وكل فعل اختيارى للعبد فهو مخلوق له عندهم فكيف يكون مخلوقا لله تعالى ولو اوجد

العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص غير جائز ولعل وجه التامل اشارة اليها قيل فان عامة المعتزلة الذين منهم ابو هاشم واتباعهم زعموا ان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد وان كان يقدر على مثل مقدوره فكلامه تعالى هو حكمه ومخلوقه الذى اوجده فى الجسم الاول بلا اختياره ثم ذلك الجسم الاول تكلم باختياره بمثل كلامه تعالى لا بكلامه بعينه والمسموع الان من القرآن ليس كلامه تعالى نعم من زعم انه لا يقدر على مثل مقدور العبد كابى القاسم البلخى لا يجوز له ان يقال انه تعالى خلق كلاما فى بعض المتكلمين ثم انه اوجد باختياره كلاما يماثله فليفهم قوله ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام آه هذه عبارة الشارح بعينها فى شرح المقاصد نقلها المحشى هنا بيانا لكون تاويل المعتزلة عدولا عن الظاهر والعرف قوله نقل عنه وهم يجوزون آه قال فى شرح المقاصد ولما رات الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى انتهى وهم يسمونه قول الله واما قوله كلامه القديم فهو عندهم هو القدرة على التكلم على ما مر هذا هو المشهور لكنه وقع فى شرح المواقف ان الكرامية لا يقولون بقيام الحادث بذاته تعالى مطلقا بل انما يقولون بقيام حادث يحتاج البارى اليه فى ايجاد الخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فتدبر تنبيه اعلم ان الحاصل انه قد انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة فى هذا الباب قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وكل ما هو كذلك فهو قديم والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحنابلة والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسى ونفيه وان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى اولا والا فلا نزاع لنا فى حدوث الكلام

الحشي ولا لهم في قدم الكلام النفسي لو ثبت، وعلى البحث والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القران ينبغي ان يحمل ما نقل
من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر
رايهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر، كذا في شرح المقاصد قوله
الشارح يعني انها صفة واحدة آه اشارة الى دفع الاستغناء عن
قوله والله متكلم بها آمر آه بما سبق وحاصل الدفع ان ما سبق
لاثبات الصفة وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد
الاسماء والاضافات. قيل ويمكن ان يكون اشارة الى انه تعالى
متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة وقوله لما ان
ذلك اليق بكمال التوحيد فان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه
مدخل في تحقق شيء من الاشياء، فالقول بوجود الصفة لا يليق الا
بقدر الضرورة ولا يخفى عليك ان هذا دليل خطابي والمطلوب
يقيني وقوله ولانه لا دليل على اكثر آه وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه
وانت خبير بان كلا من المقدمتين في حيز المنع، اما الاولى فلانه ان
اراد عدم الدليل في نفس الامر فممنوع وان اراد عدمه عنده فهو
غير مفيد، واما الثانية فلان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول
قيل والاولى ان يقول ولا دليل عليه لان غاية الاليق بكمال التوحيد
انما يوجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا يستقل بنفي الكثرة بدون
الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل فلا
يصار اليها الا لدليل فافهم وقوله فان قيل هذه اقسام للكلام
آه معارضة على كون الكلام صفة واحدة في حد نفسها متكثرة عند
حدوث تعلقاتها وتقريرها ان ذلك باطل لاستلزامه وجود الجنس
بدون انواعه وذلك لان الامر والنهي والخبر ونحوها من الاستفهام
والنداء امور متمايزة في حدود انفسها واقسام من الكلام وهو
جنس لها والجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه، فلو وجد الكلام
في الازل بدون ان يوجد هذه الاقسام يلزم ان يوجد الجنس بدون
انواعه وهو محال. فتعين ان توجد هذه الاقسام في الازل فلا يكون
الكلام صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر ونحوها عند التعلقات
الحادثة وقوله قلنا ممنوع آه حاصله منع لقوله والجنس لا يوجد الا في
ضمن شيء من انواعه مستندا بانها ليست انواعا حقيقية للكلام
يلزم ما ذكر بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشيا

فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فتدبر قوله وهو عبد الله
ابن سعيد القطان من الاشاعرة حيث ذهب هو وكثير من المتقدمين
الى ان الكلام في الازل ليس متصفا بشيء من هذه الاقسام الخمسة
بل انما يتصف بذلك فيما لا يزال قوله ويرد على قوله انه اه حاصله ان
ابن سعيد من اهل السنة وعندهم الكلام النفسي الازلي مدلول
الكلام اللفظي فيلزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظ اذ تعدد
اللفظ يستلزم تعدد مدلوله، فكيف يتيسر له القول بكون
الكلام النفسي الازلي صفة واحدة لا تعدد فيها في الازل و
لا انقسام قوله ومن ثمة ذهب الجمهور آه أي ومن اجل استلزام تعدد
الكلام اللفظي الدال تعدد الكلام النفسي المدلول ذهب الجمهور
من الاشاعرة الى ازلية التعلقات حتى يكون للكلام كثرة في الازل
بحسب التعلقات. فيكون مدلولا بحسبها للكلام اللفظي المتعدد
مع وحدته في نفسه. وبهذا سقط ما قيل بعضهم من كلامه ان الذاهبين
الى ازلية التعلقات قائلون بتعدد صفة الكلام، وليس كذلك
فافهم قوله كما قيل اشارة الى ضعفه، ووجه ضعفه انه انما يلزم
ذلك لو كان دلالة اللفظي على النفسي دلالة الموضوع على الموضوع
له. وليس كذلك عندهم بل دلالة الاثر على المؤثر، ولا يلزم من تعدد
الاثر تعدد المؤثر. وقيل في وجه ضعفه ان اللازم من كون الازلي
مدلول اللفظي الانقسام حين صار مدلول اللفظي وذلك انما يكون
فيما لا يزال الا ان يقال مراد القائل انه اذا تعدد باعتبار تعلق
اللفظ به فيما لا يزال يجب ان يكون في نفسه متعددا فيتعدد
في الازل ايضا فتامل قال المحشي الفاضل والجواب الحق ان عدم
وجوده بدونها آه أي ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات في
الازل لا ينافي كونها صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات
فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب
الذات كما في العلم فانه صفة واحدة ولها كثرة باعتبار تعلقاته
الازلية مع ان كثرته تلك لا تنافي وحدته في حد نفسه وهذا
هو المطابق لمذهب الجمهور فانهم قالوا كلامه تعالى واحد لانها لو
تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما
باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني
فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فلزم وجود صفات

غير متناهية فثبت انه واحد. واما انقسامه الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشىء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشىء آخر على وجه آخر يكون امرا. وكذا الحال فى البواقى. ورجح هذا القول جماعة من المتاخرين منهم الجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع حيث قال فيه والاصح تنوعه فى الازل الى هذه الانواع بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود و الفرق بين ما ذهب اليه الجمهور وبين ما ذهب اليه ابن سعيد ان التعلق المذكور ازلى وفيما لا يزال عند الجمهور وحادث عند ابن سعيد واما كونها صفة واحدة وكون انقسامها الى الاقسام بحسب التعلق فمتفق عليه فيما بينهم. واما حكم المحشى الفاضل بصحة هذا الجواب لعدم احتياجه الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف الظاهر قوله ليس يختص بمذهب الحدوث. بل هو وارد على القول بان تعلقات الكلام ازلية ايضا بان يقال كيف يكون صفة الكلام فى نفسها واحدة غير منقسمة الى امر ونهى وخبر وغيرها. ولا امكان لوجود العام الا فى ضمن الخاص فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث قوله وهو الذى ذكره الشارح. وايضا ما ذكره ذلك المعترض والمجيب هو الذى ذكره الشارح بعينه فلا وجه لايراده قوله اللهم الا ان يراد المخصص الخ والجواب بان خلاصة السؤال لزوم وجود الجنس بدون الانواع الذى هو محال وخلاصة الجواب منع استحالته فى الجنس والنوع الاعتباريين. وانت خبير بانه بعيد غاية البعد فلذا عنونه بجواز الضعف قوله ومع رد الاول وهو انه لا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث. واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال وعلى تقدير كون التعلق ازليا يعرف ايراد السؤال والجواب بالمقايسة عليه ثم ان منشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسى باللفظى فان الكلام اللفظى لا يخرج عن هذه الاقسام واما كون هذه الاقسام انواعا لصفة شخصية فمما لا يقدم عليه احد. فلا يجرى فى سائر الصفات فلا يرد ان توجه هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجرى فى العلم والقدرة وغيرها لذا ايضا فليتامل قوله الشارح وذهب

بعضهم وهو الامام الرازى الى انه فى الازل خبر فيكون واحدا فى الازل غير خارج عن الاقسام وانت خبير بان الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر. وذلك بان يقال ان تعدد الخبر انما هو بتعدد التعلقات فلا محيص الا بالتمسك بالتعلق قوله لان حاصل الامر الخ. فيه انه لا يتم فى الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا فى النهى التنزيهى لا اخبار عن العقاب على الفعل ولو كان فى الاستفهام طلب الاعلام وفى النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما. وفى كون النداء لطلب الاجابة مخالفة لما اشتهر انه لطلب الاقبال ثم ان ما ذكره على تقدير تمامه يجعل الامور الخمسة خبرا فى الازل وفيما لا يزال فلا وجه للتخصيص بكونه خبرا فى الازل فتامل قوله المحشى الفاضل فان الامر من حيث هو امر غير الخبر يعنى ان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء مثلا غير الخبر الذى هو الاعلام بوقوع نسبة او عدمه ووقوعها من حيث هو كذلك يدل على مغايرتهما اختلاف لوازمهما فان الخبر يحتمل الصدق والكذب بخلاف الامر ونحوه قوله بخلاف الكلام اشارة الى دفع ما يقال اذا كان الامر من حيث هو امر مغايرا للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيها بحسب الذات. بل بحسب التعلقات فلزمكم القول بانقسام الكلام الى الاقسام المذكورة فى الازل كما لو فرض ذلك لمن جعله فى الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو امر كلام مخصوص ملحوظ بخصوصية حصلت له باعتبار تعلقه بالمامور به على وجه مخصوص. وكونه كذلك لا يخرجه عن كونه كلاما اعنى صفة شخصية نعم يخرجه عن كونه ملحوظا بخصوصية اخرى ككونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء. وتحقيقه ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة فى هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص. نعم ان هذه الاضافات متباينة فلا يصدق بعضها حين صدق البعض الاخر وما قيل من ان هذا الوهم لازم كلية مسمى زيد مثلا الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التى لا تكاد تتناهى مدفوع بان الصدق المعتبر

في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون مقولا
في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا
عنه لا ان يكون محمولا عليها. ولا شك انه لو سئل ان زيدا و
الكاتب والعالم والقائم ما هم يقال في جوابه انسان لا انه زيد
على ما بين في محله. فلا يلزم منه كلية مسمى زيد. قوله لا يوجب
الاتحاد اه. والا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة ولو تم
ذلك لجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعة الى
الخبر ليس اولى من جعله راجعا الى واحد منها اذ لا شك في وجود
نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم
بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا
اندفع ما قيل ان استلزام الخبر للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد. وقيل في وجه الترجيح ان
الخبر اصل في الكلام اللفظي والانشاء انما يحصل منه بنوع تصرف
كالاشتقاق كما في الامر والنهي والنقل كما في عسى ونعم وبعت و
اشتريت او زيادة اداة كالاستفهام والتمني وما اشبه ذلك
وهذا مرجح لجعل الطلب النفسي راجعا الى الخبر النفسي ولا يذهب
عليك ان هذا ظني لا يفيد الجزم. على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير
متيقن قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والاوثق في اثبات
وحدة الكلام ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما
هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع
على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع الكلام التكلم بالامر والنهي والخبر
وغيرها بكلام واحد. فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات
كما في سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه
هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات وجميع الصفات
انتهى قال الشارح فان قيل الامر والنهي اه. هذا من شبه المعتزلة
على ازلية الكلام. وتقريرها ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار
وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي
وذلك سفه وعبث لا ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس ولزم الكذب
في الاخبار اذ الاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض لا يقبل
التأويل يجب تنزيه الله تعالى عنه. ووجه كونه كذبا محضا
انه لا زمان قبل زمان التكلم قيل فعلى هذا يكون الاخبار بطريق

الاستقبال

الاستقبال ايضا كذبا محضا اذ لا زمان بعد زمان التكلم
لانه لا انقضاء للتكلم هنا والجواب التحقيقي من هذه الشبهة ان ذلك
السفه الذي ادعيتم وكذلك الكذب انما هو في الكلام اللفظي
دون النفسي وكلامنا في الثاني فافهم. قوله وان جعلناه في
الازل اه. حاصله ان كون ما ذكر سفها وعبثا ممنوع وانما يكون
كذلك لو كان الامر مثلا لايجاب تحصيل المأمور به في الازل مع
وجود المأمور فيه. واما اذا كان لايجابه في وقت وجوده وصيرورته
اهلا لتحصيله فلا. بل يكفي فيه وجوده العلمي كما في طلب الرجل
اعطاء ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد له بعد موته
وكذلك كون الاخبار في الازل بطريق المضي كذبا محضا في حيز المنع
وانما يكون كذلك لو اتصف الاخبار بالنسبة الى الازل بشيء من الازمنة
وليس كذلك اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
وانما هو بالنسبة الينا قال المحشي الفاضل اعترض عليه بان فيه نظرا
اه حاصله ان ما يجد احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله
وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب وحقيقته فلا شك في كونها
سفها. ثم ان كان الجواب المذكور منعا مستندا بطلب اعطاء الولد
الذي سيولد بعد موته يكون الايراد المذكور عليه ابطالا للسند
الاخص الا ان يجعل ابطالا للمقدمة القائلة بان وجود الامر بدون
وجود المأمور سفه ويستدل عليه بطلب الاعطاء المذكور ولا
خفاء في الايراد الا انه يمكن الجواب عنه بتغيير الدليل بان يقال
مثلا انما يلزم ذلك لو كان خاليا عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس
كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال فافهم قوله وفيه تامل ولعل
وجهه ما ذكره بعض الفضلاء من انه انما يكون محالا ان كان مقصود
الطالب اتيان المطلوب حال العدم. واما اذا كان مقصوده هو الاتيان
به بعد وجود المأمور والاقتدار عليه فلا. وراجع الى وجدانك
فيمن اشرف على الموت وقال لقومه قولوا لابني الذي سيولد ان
اباك قد امر بالاشتغال بعلم الدين فانك تحقق ان الثابت هناك
نفس الطلب لا العزم عليه. قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم
ان كان المطلوب هو الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم
ليس بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المقصود
هو الاتيان بالمطلوب حال الوجود من فهم الخطاب. قال في شرح

المقاصد واعلم ان هذا الجواب هو المشهور من الجمهور وكلامهم متردد
في ان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي
بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن
لما استمر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا فليتأمل
قوله كل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال قوله وفرق بين
الامر الصريح والضمني لا حاجة في الجواب اليه بل الانسب الاوجه
ما ذكره التاج ابن السبكي رح في شرح المختصر ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر من وجد ومن لم يوجد امرا صريحا تنجيزيا، واما التكليف فهو تنجيزي
لمن وجد وعقلي لمن سيوجد ويتعلق به الطلب تعلقا عقليا واورد
مثالا لذلك الوكالة فان تعليقها باطل على الاصح من مذهب الشافعي
رحمه الله تعالى، ولو نجز الوكالة وعلق التصرف على شرط صح وهو
الان وكيل وكالة منجزة ولكنه لا يتصرف الا على مقتضاها وهو
وجدان الشرط فيجوز ان يأمر النبي عليه السلام امرا صريحا تنجيزيا
ويعلق التكليف على استجماع شرائط التكليف ومن جملتها وجود المأمور
فليتأمل مع التذكر قال الشارح ولما صرح بازلية الكلام حاول
التنبيه اه يريد انه لما بين ازلية الكلام بين ازلية القرآن
ايضا للتنبيه على اطلاق القرآن على الكلام النفسي ايضا، وعلى ان نفي
الحدوث عنه ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن فلا
يرد ما يقال ان المتبادر من كلامه هذا ان جمع القرآن مع كلام
الله للتنبيه على الترادف والمستفاد من قوله وعقب القرآن بكلام
الله اه ان جمعهما للتنبيه على ان نفي الحدوث ينبغي ان يكون بالتعبير
عنه بالكلام لا بالقرآن هذا، قيل وفيه انه لا حاجة في التنبيه على
ذلك الى اثبات ازلية القرآن، بل يحصل ذلك التنبيه بان يقال
ويطلق القرآن على الكلام النفسي، اقول نعم ولكن لا يحصل التنبيه
ح على الامر الثاني فافهم قال المحشي الفاضل فان القرآن شايع بعني
ان لفظ القرآن وان كان يطلق على الكلام النفسي ايضا لكنه شايع
في الكلام اللفظي عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفروع
بخلاف كلام الله فانه وان كان مشتركا ايضا لكن المتبادر منه
ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو الكلام النفسي، وقيل في
وجه سبق هذا المؤلف من القرآن الى الفهم ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى وقوله وايضا فيه تنبيه على الترادف
الا في تعقيب القرآن بكلام الله تنبيه على ترادفهما فان قوله
كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن والبيان مع المبين شيء
واحد، وليس ببدل منه لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه
غير مخلوق لا على كلام الله قال الشارح حيث قال النبي عليه السلام
القرآن كلام الله الحديث في خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني
ان هذا الحديث موضوع وقوله بالله العظيم قيل انه يحتمل القسم
والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة، وترجمة المسئلة بمسئلة
خلق القرآن تناسب كلام المعتزلة، والمناسب لكلام الاشاعرة
ترجمتها بمسئلة عدم خلق القرآن الا انه لما انشأ البحث والنظر
في هذه المسئلة من قبلهم ترجمت بما يناسب كلامهم ولم يكتف بقوله
ما مر بل ضم اليه ما بينه لان الدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل
سبق متفرقا في موضع سبق انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل انه
متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام، وفي موضع آخر انه
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله من التأليف اه المراد
بالتأليف مطلق التركيب في الكلمات والجمل كيفما اتفقت وبالنظم
جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات بحسب ما يقتضيه العقل
وكون التأليف والنظم من سمات الحدوث بناء على انهما يستلزمان
التوقف على الاجزاء فيلزم الاحتياج، وبالانزال يكاد ان يكون نقله
من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه في مقابلة
التنزيل المراد به نقله من السماء الدنيا الى الارض بدفعات
لما في صيغة التفعيل من التكثير، وقد دوى كذلك والانزال و
التنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل، وكل ما هو
مكاني فهو حادث، وكونه عربيا يوجب كونه موضوعات العرب و
موضوعاتهم حادثة، وكونهم فصيحا يوجب ان يكون كثير الاستعمال
والاستعمال حادث، فكذا موصوفه، وكونه مسموعا حادثا
يوجب حدوث محله، وكونه معجزا يوجب ان يكون حادثا لانه تحدى
بالقياس الى التحدي، ومحل الحادث حادث، وقوله الى غير ذلك
اشارة الى انقسامه بالافتتاح والاختتام، وتفصيله الى
السور والايات والاحزاب والاعشار ونحو ذلك من الاوصاف
التي تشعر بحدوثه فليتأمل وقوله في محالها كجبريل والنبي عم
وقوله وان لم يقرأ قيل انه على صيغة المعلوم، والمستكن فيه

راجع الى الله تعالى، وَاو ذا انفتح لا وجه لفرض القراءة التي تتضمنه
كلمة الوصل وَالاقرب انه على صيغة المجهول اه وان لم يقرأ قارئ ما
في اللوح المحفوظ على ما قاله صاحب الفرائد فتامل و قوله على اختلاف
بينهم. يعني انه ذهب بعضهم الى المعنى الاول وبعضهم الى المعنى الثاني
و قوله بالاعراض المخلوقة له تعالى بتقييد الاعراض بكونها مخلوقة
له تعالى بناء على اصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم
وَالا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة قال المحشي الفاضل
وقد ثبت الكلام النفسي، يريد به الاشارة الى دفع ما يقال انه اذا
كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وهنا كذلك اذ
معنى كونه متكلما ثبوت الكلام له تعالى، فلو حمل على ظاهره يلزم كونه
تعالى محلا للحوادث وانما يلزم لو لم يثبت. وهو مخالف للعقل فيجب
صرفه عن الظاهر الى ما قاله المعتزلة. وحاصل الدفع انا لا نم
انه لو حمل على ظاهره يلزم كونه تعالى محلا للحوادث. وانما يلزم لو
لم يثبت الكلام النفسي وقد ثبت لما مر. وليس هنا شائبة الحدوث
فلا حاجة الى العدول وصرفه عن الظاهر بحمله على موجد الحروف
والاصوات كما زعموا و قوله يريد به الصحة بحسب اللغة اشارة
الى دفع ما يقال ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى ايجادها
في محالها صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف
والقيام به كما توهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع
عند المعتزلة. ولم يرد به فيها بخلاف المتكلم فانه قد ورد الشرع
باطلاقه عليه تعالى. وحاصل الدفع ان المراد انه لو كان الموجد
بمعنى من اوجد الحركة بحسب اللغة لصح اتصاف الباري تعالى
بالمشتق عن الاعراض المخلوقة له تعالى بحسب اللغة وليس ذلك
بصحيح. الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن القى الحجر واوجد الحركة فيه
على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك هنا. ولا يبعد منهم
التزام صحته بحسب اللغة وان لم يصح بحسب الشرع فافهم قال
الشارح المحقق ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون اه. قيل كان
اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع من
بين الشبه. وحاصل الدفع اما منع الاستلزام ان حمل الكلام
على انه يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة. واما منع بطلان
التالي ان حمل على انه يستلزم كونه مكتوبا فيها مجازا فان قيل

مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولا اشارة في
قول المص اليه. فكيف يكون اشارة الى الجواب قلنا يشير اليه قوله
غير حال فيها فافهم و قوله اي بالالفاظ المخيلة. قيل الاولى ان
يقول اي بصورة ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجود
الاربعة. اذ ليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل و قوله ومن
تحقيقه ان للشيء وجودا اه اراد بالشيء الموجود في الخارج لانكار
الوجود الذهني. فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشيء على الوجه
الكلي ولا ينافي انكار الوجود الذهني قوله وجودا في الاذهان
لانه وجود مجازي كما صرح به عند من ينكر الوجود الذهني ووجود
حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين ومعنى
قولهم للشيء وجود في الاعيان انه واحد من الاعيان سمي الموجود
الخارجي عينا لانه خير الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيان
ومعنى الوجود في الاذهان حصوله في ذهن من الاذهان ومعنى
الوجود في العبارة ان العبارة تخصصها عن الاعيان ببيانها
وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان كذا
قيل و قوله فالكتابة تدل اه. بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام
القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة او المخيلة او نقوش
الكتابة فتدبر قال المحشي الفاضل يرد عليه ان هذا اه اي يرد
على ظاهر ما ذكره من انه اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد
به حقيقته الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات
يراد به الالفاظ المنطوقة ان ما ذكره لا يكون تحقيقا لجواب المص
بل هو جواب آخر فان حاصل جواب المص ان القران بمعنى الكلام
النفسي يوصف بكونه مكتوبا مقروا مسموعا محفوظا باعتبار
وجوده في العبارة والكتابة والذهن ضمنا واوصاف له باعتبار
الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته فيكون اسناد الكتابة
واخواتها اليه اسنادا مجازيا وحاصل ما ذكره الشارح ان الموصوف
بهذه الاوصاف الكلام اللفظي الحادث دون النفسي القديم
والقران يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز ولعل
وجه التامل هو الاشارة الى انه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا
لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة اه
يراد به حقيقته لكن لا من حيث هي هي بل من حيث يلاحظ معها

الالفاظ المنطوقة او المتخيلة او الاشكال المنقوشة حتى يصح
الوصف بما هو من لوازم المحدثات لعلاقة الدالية والمدلولية
فعلى هذا يكون تحقيقا لجواب المص فافهم، وما قيل من ان هذا
انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المص
وليس كذلك، بل لما كان جواب المص بعيدا خلاف الظاهر عدل عنه
فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب بمعنى والجواب الحق ففيه انه لو كان
مقصود الشارح ذلك لما كان لايراد قوله ان للشيء وجودات
اربعة معنى بل ينبغي ان يقول وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين
الكلام النفسي واللفظي، فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم
يراد به الكلام النفسي وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات
يراد به الكلام اللفظي فليتامل قال الشارح المحقق ولما كان دليل
الاحكام الشرعية آه. لما ورد ان يقال في اثبات الكلام النفسي
مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة الاسلام فانهم لم يثبتوا
الا الكلام اللفظي حيث عرفوه بالمكتوب في المصاحف الى آخره اجاب
بان بحثهم عن دليل الاحكام الشرعية والدليل انما هو اللفظ فلما
كان المناسب لغرضهم هو الكلام اللفظي تعارفوا عليه وجعلوه
القرآن اسما له وعرفوه بما يناسبه، وليس ذلك لعدم اثباتهم
الكلام النفسي، فلا اباء في ذلك اثبات الكلام النفسي وهذا التوجيه
ظهر ان التعريف بما ذكروه جعله اسما للنظم، فالاولى تقديم الحمل
على التعريف على ان تعريفهم لاحد معنيي القرآن لا لجعلهم القرآن اسما له
لان الظاهر لا حاجة الى الاصطلاح الخاص في ذلك فتامل، قوله
اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى آه، وانما اول عبارة الاصوليين
بذلك لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان
القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول ايضا حقيقة في اللفظ
مجازا في المعنى، لكن لا يساعد هذا التاويل ما في كتبهم ان القرآن
اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء، وهو الصحيح من مذهب
ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا
جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى
ركن، وقوله لا لمجرد المعنى الاقرب انه عطف على قوله اي للنظم من حيث
الدلالة، فيكون فيه مسامحة، والمراد لا لمجموع يدخل فيه مجرده
المعنى ولو جعل عطفا على قوله للنظم والمعنى جميعا لكان له وجه، قوله

واما

واما الكلام آه لما بين ان المتصف بالقراءة والحفظ والكتابة
حقيقة انما هو الكلام اللفظي دون النفسي فاختلج في الذهن ان
الحال ماذا في الاتصاف بالسماع هل المتصف به ايضا هو الكلام
اللفظي فقط ام يجوز اتصاف الكلام القديم به ايضا ازاد ان يبين
ذلك فقال واما الكلام القديم آه وقوله موسى عليه السلام
اشارة الى جواب سؤال قرره المحشي مولانا قول احمد نقلا عن شرح
المقاصد قال المحشي الفاضل وقال بعضهم اي قال بعض من لم يجوز
سماع الكلام القديم واحتاج الى التاويل في وجه تخصيص موسى عليه
السلام باسم الكليم انه لما سمع كلامه تعالى من جميع الجهات على
خلاف المعتاد خص به، وانت خبير بان هذا الوجه مندرج في
عبارة الشارح فان معنى قوله عليه السلام سمع صوتا دالا على
كلام الله تعالى بلا واسطة الملك والكتاب انه سمعه كذلك سواء
كان سمعه من جانب واحد، لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شان سماعنا او من جميع الجهات على خلاف المعتاد، وكلاهما
خرق للعادة، فيصح وجها للتخصيص قوله من غير اعتياد تعيين المحل
من الملك والنبي واللوح قوله فما وجه اختصاص موسى عليه السلام
اي من بين امثال موسى عليه السلام في سماع الصوت الدال
عليه وفهمه من ذلك الصوت، فلا يرد ان فهمه منه ليس بثابت
لكل احد اذ لا فهم للعوام كما لا يخفى قوله بثلاثة اوجه آخر، قد عرفت
آنفا معنى قول الشارح موسى عليه السلام سمع صوتا آه فكون
الجواب الثاني والثالث غير ما ذكره الشارح هنا محل بحث فتامل
قوله من جميع الجهات حيث نقل عنه عليه السلام انه قال سمعته
بجميع اعضائي قوله وقال بعض الاكابر، وهو المولى احمد البردعي
قوله فتدبر، لعل وجهه هو ان الشق الثاني من الترديد يعني هو كون
ذلك الصوت عين الكلام الازلي، وكونه مسموعا بنفسه
لا يمكن ان يعتبر في شيء من الوجهين اذ مبناهما على ان يكون الصوت
المسموع دالا على الكلام الازلي لا نفسه وان يكون المراد
بسماع الكلام الازلي فهمه من الصوت الدال عليه لا معناه الحقيقي
واما الوجه الاول فمبناه على ان يكون المسموع حقيقة هو الكلام
الازلي نفسه لا صوتا دالا عليه، فيكون كل من الوجوه الثلاثة
المذكورة مبنيا على اختيار الشق الثاني من شقي الترديد المذكور

فى تقرير السؤال الا ان الوجهين الاخيرين يمتازان عن الوجه
الاول فى كون المسموع حقيقة الصوت الدال على الكلام الازلى
لا نفسه فافهم قال الشارح المحقق فان قيل لو كان كلام الله حقيقة
فى المعنى آه لما دل توجيه قوله تعالى حتى يسمع كلام الله على مذهب
الاستاذ الى سحق على ان كلام الله مجمول على التجوز وان اطلاقه
على الشىء الدال على الكلام الازلى مجاز استشعر انه لو كان هذا التوجيه
حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ
عن المعنى المجازى له فيقال مثلا الاسد مجاز فى الرجل الشجاع
لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس باسد الا ان التالى باطل
لان النفى كفر لاتفاق سوى البسملة فى اوائل السور فان نافيها
لا يكفر لقوة الشبهة فى كونها من القرآن قوله وايضا المعجز المتحدى
به آه معارضة على كون لفظ كلام الله مجازا فى النظم المتلو كالاول
وتقريرها ان يقال لو كان كلام الله مجازا فى النظم المتلو يلزم
ان لا يكون المعجز المتحدى به كلام الله حقيقة اذ الاعجاز والتحدى
انما يتصور فى النظم المتلو اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة
والاتيان بمثل صفة قديمة مثل صفة الله تعالى بل انما
دعوا الى المعارضة بما فى قدرتهم من ترتيب الالفاظ العجيبة الاساليب
الدالة على معان دقيقة زائدة على المعانى الاول لكن اللازم
باطل للاجماع على ان المعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة ثم
اعلم ان مبنى المعارضة المذكورة على ان الكلام صفة واحدة
شخصية قديمة كما هو مسلم الاشاعرة ومذكور فى لسانهم وان
المعجز المتحدى به ما هو مدلول للفظ كلام الله حقيقة وانه على تقدير
كون المدلول لهذا اللفظ حقيقة هى الصفة القديمة الشخصية لا
يمكن التحدى بالكلام حقيقة لان ما به التحدى ما قصد اتيان مثله
ولم يقصد اتيان صفة قديمة وهذه المقدمات مسلمة عند
الاشاعرة فالمعارضة بمسلماتهم فلا يرد ما قيل ان تلك الصفة
القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المرتبة
فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى
البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها فليتامل قوله قلنا التحقيق
آه حاصله تسليم للشبهة بان هذا التوجيه خلاف التحقيق والتحقيق
اشتراك كلام الله بين اللفظ والمعنى وانت خبير بانه يتجه على تقدير

الاشتراك

الاشتراك ايضا انه ينبغى ان يصح ان يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل الى السور كلام الله اذ يصح فى واحد معينى للفظ المشترك
ما لا يصح من الاخر اذا تباينا الا ان يقال يصح نفى المعنى الحقيقى
عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على ان
المراد بالمنفى معنى وبالمنفى عنه معنى اخر فتدبر قوله وما وقع
فى عبارة المشايخ آه جواب عما يقال كيف يكون التحقيق هو الاشتراك
وقد صرح المشايخ بكونه مجازا فى النظم وحاصل الجواب ان
مرادهم بذلك بيان العلاقة بين المعنيين الموضوع لهما لفظ كلام
الله لان الوضع انما وقع للمعنى واستعماله فى النظم استعمال
فى غير الموضوع له كما يدل عليه ظاهر عباراتهم فافهم قال المحشى
الفاضل قيد اعتبار العلاقة آه يريد ان قوله باعتبار دلالته
عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظى لعلاقة دلالة
عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا اذ المشترك
هو الذى يكون معناه متعددا من غير اعتبار العلاقة بين معانيه
ومع ان المدعى ان كلام الله مشترك بين المعنيين الكلام النفسى
والكلام اللفظى وايضا يلزم ان يكون استعمال الكلام فى المنقول
عنه اعنى الكلام النفسى مجازا لان اللفظ المنقول حقيقة فى المنقول
اليه مجاز فى المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل
كما بين فى محله وهو باطل لانه لو كان مجازا فى النفسى لصح نفيه
عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله وهو محال عندكم قوله
وجوابه ان النقل آه حاصله ان النقل هجر المعنى الاول حتى لا يفهم
بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى هجر المعنى الاول فانه يجوز
ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك لمعنيين بينهما علاقة مع عدم
النقل والهجر كالامكان للامكان العام والخاص وفيما نحن فيه
كذلك فان اطلاق الكلام على النفسى شائع فيما بينهم فيكون
مشتركا لا منقولا قيل لا نم ان الهجر معتبر فى النقل بل المعتبر فيه
على ما حقق فى التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قل
ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر
فى الثانى فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز ولو سلم
فنقول هذا لا ينافى الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن الايراد
المذكور لان لزوم المحال ليس بخصوص كونه منقولا بل مع كونه مجازا

في المعنى الاول يلزم المحال ايض كما تقرر في السؤال، ولا خفاء في
ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر فيه بل عدم الهجر معتبر فيه لا
يقال لفظ الوضع في قول الشارح ووضعه في ذلك مشعر باعتبار
الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع
في المجاز، لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة
المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم الهجر الاول لا ينفي كونه
مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ
الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى، واجيب عنه
بان المراد من الاشتهار في الثاني هو الاشتهار فيه بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسره شارحه المحقق كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا
في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا
وكتب القوم مملوة بان المعتبر في النقل هو الهجر، قال في شرح المطالع
وان كان مفهوم اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان
تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة، فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا
شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين، وان لم يهجر
المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني
مجازا، وفي التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه، فان لم يتخلل
بينهما نقل فهو مشترك، وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل
وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول، والا فهي الاول
حقيقة، وفي الثاني مجاز انتهى، ثم كون لفظ الكلام على ما قرره الشارح
كما ذكره ذلك القائل مم اذ معنى قوله ووضعه لذلك انما هو
باعتبار دلالته على المعنى وتعيين لفظ الكلام لذلك اللفظ انما هو
لعلاقة الدالية والمدلولية، ولا شك انه وضع يقتضي لكون كل
من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير المجاز والامر يعين بينه
وبين الحقيقة فرق، بل المحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع
جوز اطلاق لفظ الدال على المدلول، والكل على الجزء، واللازم على
الملزوم اذا وجدا القرائن، يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني
والاصول هذا، ثم اعلم ان ما قاله بعضهم من ان الحق ان اعتبار
العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في
التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا
اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا

الاول

الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي
المنقول وجود العلاقة انتهى ليس بحق اذا اشتهارا فتضاد العلاقة
كونه منقولا مم ليس في الكتب المشهورة شائبة عن ذلك، واما ما نقل
عن التلويح فانما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم
وجوده معتبر في المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا
دلالة عليه مم كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون
اللفظ المستعمل في المعنى المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما
لا يخفى، فتامل، ولا تزغ عن الحق قوله اعلم ان الشارح اه الغرض من
نقل هذا الكلام تفصيل ما اجمله الشارح في هذا المقام قوله حتى لو
كان الاختراع من غيره كما هو مذهب المعتزلة القائلين بان العبد
خالق لافعاله قوله لكن المرضي عندنا، يعني ان المشهور خلاف المرضي
و قوله الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في
لوح محفوظ و قوله او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه
لقول رسول كريم الاية و قوله او لسان النبي، لقوله تعالى نزل
به الروح الامين على قلبك، والمنزل على القلب هو المعنى دون
اللفظ فيكون لفظه لفظ النبي فيكون الكلام موضوعا لذلك
النظم ايض، فلا يكون مجازا، كيف وقد ورد به الشرع فيكون حقيقة
شرعية قوله باول لسان وهو لسان الملك قوله يكون مثله لا
عينه مم قيل لا يخفى انه يلزم عليه ما يلزم على المجاز وهو صحة النفي
فافهم قوله لا من حيث تعيين المحل وتقدير كونه اسما له لا من حيث
تعيين المحل قوله للمجموع اي مجموع القرآن قوله على البعض كالاية و
السورة قوله وقد يجعل اسما لمعنى كلي وهو مثلا مفهوم ما يدل على
المعنى القائم بذات الله تعالى فيصدق على كل بعض من ابعاضه
من الايات والاحزاب والسور، قيل وهذا هو الاصح المصرح به في
التفاسير فانه على الجعل الاول يلزم ان يصح نفيه عن البعض فتامل
قوله المحشي الفاضل وقد يجاب باعتبار العلاقة اه حاصله ان اعتبار
الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى العقل ومجرد اعتبار
العلاقة لا يقتضي تاخره حتى يكون لفظ الكلام مجازا، بل يجوز ان
يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا
فيكون مشتركا لا منقولا و قوله وفيه ان اثبات ترتبه اه حاصله
ان في هذا الجواب نظرا لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاستدلال

الذى ادعاه الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك اه كان
المجيب بقوله وقد يجاب اه مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات
عدم ترتب الوضعين وان الوضع الثانى غير متاخر عن الوضع
الاول لكن اثبات ذلك مشكل ولا ضرورة فى التزامه لوجود
الجواب السالم عن هذا التكلف وبذلك اندفع ما قيل ان المجيب
مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز والاحتمال ولا حاجة
له الى التزام اثباته فتدبر قوله يلزم ان لا يكون ما قراناه بل
ما نزل على النبى كلامه تعالى ضرورة انه ليس ذلك الشخص فان
الاعراض تتشخص بتشخص المحل بل مثله قوله تحقق المماثلة اه قيل
لا يخفى ان وجود الواجب ووجود الممكنات مشتركان فى ماهية
مطلق الوجود مع حدوث احدهما وقدم الاخر فلا يرد البحث على
انه انما يرد اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الماهية واما اذا
اريد الاتحاد فى الصفة وهى كون كل منهما فردا من مطلق الكلام
قائما بشخص من الاشخاص فلا قال المحشى الفاضل وان كان اسما
لنوع القائم بذاته وذلك النوع اى للالفاظ المخصوصة مع
قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص
القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وتشخصه مجازا لكونه
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص
بخصوصه فيلزم ان يصح نفى كلام الله عن ذلك الشخص القائم بذاته
تعالى حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان
وانما قيد بقوله بخصوصه لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه
بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال
اللفظ فيما وضع له على ما بين فى محله قوله فيه انه اذا كان النوع
اه ونظيره الانسان فانه لا يصح نفى الانسانية عن فرد من افراده
وان صح نفى كونه موضوعا له والحاصل ان الفاسد غير لازم
واللازم غير فاسد قوله ايضا بالحدوث اى كما يتصف بالقدم قوله
على هذا التقدير اى على تقدير ان يجعل من قبيل كون الموضوع
له خاصا والوضع عاما قوله وهو حادث حقيقة ضرورة وجوده
فينا بعد ما لم يكن مع انه لا يقول بحدوثه اصلا بل يقول ان
كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع له لفظ القران قديم حيث
قال القران اسم للفظ والمعنى وهو قديم وانما الحدوث للقراءة

العارضة

العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ
الذى وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة
باذهان القراء حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه مع
انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر
فساد ما قيل انه لا استحالة فى وصف نوع كلام الله بالحدوث
فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته
تعالى وبعضها حادث وهى الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات
فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست
افرادا له بل المعانى التى وضعت لكل واحد منها بالوضع العام
قال المحشى الفاضل ولا مخلص عنه الا بان يجعلا اه اى لا مخلص
عن الاعتراض المذكور الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين النوع
وبين الشخص القائم بذاته تعالى حتى لا يكون اطلاقه على الشخص المخصوص
مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع
ضرورة تحققه فى ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا و
ابدا وانما الحادث هى الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة
قوله بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين الفردين الخاصين
احدهما القائم بذات الله تعالى والثانى المنزل على النبى المقروء على
السنتنا فلا يرد ما يقال انه على هذا التقدير يلزم ايضا ان يصح
نفى الكلام عما يقرؤه كل احد منا فافهم قوله كما عرفت فى الشرح حيث
قال وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله حقيقة اه قوله وقيل قائله
المولى البهراباذى قوله اذ على ما ذكره ايضا اه يعنى يلزم على ما نقل عنه
كما يلزم على تقدير جعله من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة اذ المنزل على النبى
المقروء بالسنتنا حادث قطعا قوله فالمخلص اختيار الشق الاول
اعنى كونه اسما للشخص القائم بذاته تعالى ومنع لزوم محذوره بانه
يجوز ان يكون ما نقرؤه بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك
التحقيق الذى ذكره بعض المحققين وان كان يغايره باعتبار تعلق
قراءتنا به وفيه انه ان اراد بالذات الماهية التشخصية فلا
اتحادهما لان الشخص القائم بذاته تعالى غير الشخص القائم بذات
زيد مثلا وان اراد به الماهية النوعية فلا يجدى نفعا فى دفع
الفساد المذكور كما لا يخفى على من له ادنى فهم صحيح قال المحشى الفاضل

يشكل الفرق بين قيام لمع وملع آه قوله وكذلك يلزم ان لا يكون
التحدي مع كلام الله ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي
ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير واجيب عنه بان غرضه
ليس نفي الترتب مطلقا بل نفي الترتب الزماني الذي يقتضي وجود
البعض انقضاء البعض كما في القراءة كيف وان الحروف بدون
الهيئة التاليفية والترتب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات
كلاما ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في
حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك
في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع
الاجتماع من مقتضيات ذواتها هنا وفيه نظر اذ القول بالترتب
الوضعي بين الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما
يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا
يرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي
ومع ذلك يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام
وما يقرؤه كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ
القائمة بذاته تعالى بالترتب الوضعي وهو غير متحقق فينا اذ لا
ترتب هنا سوى الزماني وفيه الجواب ايضا ان انتفاء الترتب
الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم
الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب وتالف يتحقق به الفرق وعدم
الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر وفيه ايضا انه يلزم ان
لا يكون ما قراناه كلام الله اذ كلام الله على هذا هو الالفاظ
القائمة بذاته تعالى بالترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق
فيما قراناه فتامل قوله قيل فيه ان ذلك الذاهب اي قيل
في الجواب عن الاشكال بالفرق وفيه انه لا اشعار في عبارته
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القديمة
بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل
ولا يتصور صحته فافهم قوله سوى ما اورده بقوله ونحن لا
نعقل آه قيل وفيه انه ناش من عدم الفرق بين المخزونة المرتسمة
وبين المتعلقة الملحوظة وفيه ما فيه فتدبر قال الشارح المحقق
او نقوش مرتبة لا تحصل لتركيب الالفاظ من الاشكال بل المركب
من الاشكال هو الخط فافهم قوله والاختراع ونحو ذلك من

الابداع

الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاماتة والاحياء
فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين مختلفة باختلاف
الاثار من حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا
والصور تصويرا والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك ثم
الاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلا مدة فهما
غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط
فيه انتفاء المادة ايضا فهو مخصوص بالمجردات ولما لم يقل المتكلمون
بممكن غير مادي ولا زماني صارا عندهم مساوقين للاحداث
قوله ويفسر ذلك المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة
قال المحشي الفاضل لم يرد به آه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي
الذي هو تعلق بين المخرِج بكسر الراء والمخرَج بفتحها اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية لانه لكونه نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما
فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج قوله كما يشير اليه بقوله و
مبنى هذه الادلة قوله وقيل تفسير التكوين آه والفرق بين توجيه
المحشي الفاضل وبين هذا التوجيه ان الاول من قبيل التجوز
الارسالي وهذا تجوز في الحذف قوله فلا تكلف في الارادة اي
في ارادة المبدا من هذه العبارات فافهم قال الشارح المحقق
لاطباق العقل والنقل آه لا فائدة يعتد بها في تعقيب قوله
خالق للعالم بقوله مكون له ثم اطباق العقل والنقل على ذلك
لدلالة الدليل على استناد الكل اليه وورود خالق كل شيء
واما انه خالق لواحد كما هو مذهب الحكيم او لغير افعال العباد
كما هو مذهب اهل الاعتزال فلا يطابق النقل فيه العقل
بل العقل فيه متفرد فلا توقف عليه بل ليس فيه العقل بل
الوهم البارز في معرض العقل فافهم ثم ذلك الاطباق انما هو
على انه من قام به الخلق واما انه لا يطلق الخالق الا على من قام
به الخلق فالاطباق عليه غير ظاهر فلا يظهر وجه لقوله و
امتناع آه على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة العقل و
بل هو امر منقول من اللغة قوله ازلية لوجوه آه اي لادلة
اربعة صورة الدليل الاول انه لو كان التكوين حادثا لزم
قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى واللازم باطل لما مر
من لزوم تقدم الحادث او حدوث القديم فثبت انه غير حادث

وَاذا لم يكن حادثا يكون ازلي الوجود وصورة الدليل الثاني
انه اذا وصف الله تعالى نفسه في كلامه الازلي بانه الخالق
ولم يكن خالقا في الازل بان لا يوجد في الازل صفة التخليق
لزم الكذب لكن التالي باطل في حقه تعالى او العدول الى المجاز
من غير تعذر الحقيقة، وذلك اللازم ايضا باطل لانه لا يصار الى
المجاز الا عند تعذر الحقيقة مع ان جواز التجوز في ذلك يستلزم
جواز التجوز في اطلاق مثل الاسود عليه تعالى مثلا وهو باطل
اعلم ان في الملازمة الاولى نظرا لما عرفت فيما سبق ان الاخبار في
الازل لا يتصف بشيء من الازمنة، اذ لا ماضي ولا حال ولا استقبال
بالنسبة اليه تعالى حتى يلزم الكذب، ثم ارادة الخالق فيما يستقبل
انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل
لكنه مرجوح على ما بين في محله على ان بطلان العدول الى المجاز من
غير تعذر الحقيقة منظور فيه، اذ المجاز لا يتوقف على تعذرها
بل يكفي رجحان المعنى المجازي، وههنا كذلك، اذ عدم تأدية
المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ لا بد
وحدة القديم، فالعدول الى التعدد انما يتقيد بقدر الضرورة
فافهم، وصورة الدليل الثالث انه لو كان التكوين حادثا يلزم
التسلسل او استغناء الحادث عن المحدث وكل منهما باطل
كما لا يخفى فيلزم الازلية، وصورة الدليل الرابع انه لو كان حادثا
لزم اما كونه تعالى محلا للحوادث او كون الشيء خالقا ومكونا
لنفسه وكل منهما باطل، فتعين الازلية قوله المحشي الفاضل
رد عليه انه يجوز اه، حاصله انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا
يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم ذلك لو كانت صفة
التكوين قائمة بذاته تعالى، وهم لا يجوزان يقوم بغيره تعالى
كما ذهب اليه ابو الهذيل فان تكوين كل جسم قائم به فان
رد هذا المنع بما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون
كل جسم مكونا لنفسه، اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر قوله وجوابه
اه، حاصله ان الايراد المذكور مندفع بامتناع قيام صفة
الشيء بغيره لا بما سيجيء من لزوم كون الشيء مكونا لنفسه فح
يتحد الدليلان ولكن بطلان هذا الايراد ظاهر لم يتعرض له

الشارح والفرق بين الدليلين ان الدليل الاول مبني على
تسليم ان التكوين صفة لله عز وجل فتكون قديمة وقائمة بذاته
تعالى اذ لو لم تكن قديمة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ولو لم تكن
قائمة بذاته تعالى يلزم قيام صفة الشيء بالغير وكل منهما محال واما
الدليل الرابع فهو مسوق لابطال كون التكوين حادثا قائما بالغير
كما ذهب اليه ابو الهذيل وبطلانه يثبت بما ذكره الشارح من لزوم
كون الشيء خالقا ومكونا لنفسه، واما ذكر الشق الاول اعني احتمال
حدوثه في ذاته تعالى فهو لتوسيع الدائرة لا لكونه مقصودا بالذكر
فافهم قوله الاولى ان يقرر اه، وانما كان اولى لما فيه من التفصيل المجمل
له عبارة الشارح ولم يقل والصواب لظهور ان مراد الشارح من قوله
مجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر
هو عليه الا انه تسامح في العبارة بناء على ظهور المراد، فح يكون الايراد
بما ذكره المحشي الفاضل فقط فافهم قوله على عدم الايهام اه كما هو راي
المعتزلة واذن الشارع كما هو راي الاصحاب، وكلاهما مفقود
في شان الاعراض المقدورة له تعالى قوله وان اريد لزوم الجواز العقلي
فمسلم اه ولا مانع عنه يعني ان الملازمة ح مسلمة وبطلان التالي ممنوع
لا بد لاثباته من دليل، وحاصل الايراد لا يطلق عليه تعالى اسم لا
حقيقة ولا مجازا ما لم ينتف الايهام المذكور، ولم يرد به اذن من الشارع
فلا يلزم من جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق
جواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه شرعا بل انما يلزم عقلا ولا فساد فيه
ويجاب عنه بان المراد هو الجواز بحسب اللغة على ما ذكره المحشي الفاضل
فيما سبق، ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود على القادر على السواد
لغة فانه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والحمرة انه اسود
واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما فتامل قوله فلنا ح لانه يجوز
للرجل الذي يقدر على صبغ السواد حدوث التكوين بتكوين آخر
لا يقال يكفي الاخرية المغايرة الاعتبارية، ولا ريب في حصولها ههنا
لانا نقول نعم الا انه لا يكفي في لزوم التسلسل وهو الممنوع قوله
لعله اشارة الى ما قيل من انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه
اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر، واجيب عنه بان المراد بكون تكوين
التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين، واما تكوين التكوين
فامر يعتبره العقل وليس له تحقق في الخارج حتى يمتاز عنه بحسب الوجود

الخارجي ويحتاج الى تكوين آخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه
بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر فافهم قال المحشي الفاضل
وقد اشرنا الى ماله وما عليه مما زاد به ما ذكره عند قول الشارح
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة. وتقريره انه كيف يكون تكوين
التكوين عين التكوين والمضاف غير المضاف اليه. وان اريد بكونه
عينه عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي. فلم لم يجوزوا العينية
بهذا المعنى في بقاء الاعراض حتى لا يلزم تجددها. ولا يضطروا الى
ان يقولوا بعدم بقائها آنا زمانين وقوله ويمكن ان يقال نفس التكوين
آه. جواب عما يقال كيف يتيسر القول بكون تكوين التكوين عين التكوين
وهو يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال. وحاصل الجواب
ان نفس التكوين من حيث اتصاف البارئ تعالى به وقيامه به تعالى
يجوز ان يكون متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر الحادثات
ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده
سبقا ذاتيا. وان كان مقارنا له في الزمان قوله فيه انه اذا كان
متعلق التكوين يكون آه. وانت خبير بان اللازم هو ان يكون التكوين
القائم بذات الواجب مقدما على وجوده بحسب الذات وهو لا
يستلزم تقدم الشيء على ذاته نفسه لان المقدم هو نفس التكوين
والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود فافهم قوله وايضا لو كان وجود
التكوين آه. انت خبير ايضا بان اللازم اقتضاء التكوين بشرط
قيامه بالواجب لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته وهو
ظاهر على من له ادنى تأمل. والعجب انه مع ظهوره كيف خفي على المحشي
فقال ما قال. نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم
على وجوده بالذات وعلة له الا ان السيد السند قدس سره
رده في شرح المواقف. وقال انه ليس بشيء. اذ يصح ان يقال وجد
السواد في نفسه فقام بالجسم فان قيل اذا كان التكوين قائما
بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى قيل
هذا رجوع الى الدليل الاول. ولا شك في تمامه. وانما الكلام في
تمام الدليل الثالث فتأمل قال المحشي الفاضل كانه اراد ما عدا
الدليل الثاني آه. قيل ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب اذا كان
صفة حقيقية وكان تعلقها حادثا. فلا يلزم من قيامها بذاته تعالى
وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق. فلا يلزم الكذب بناء

على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف
ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق
فظهر ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة
اذ لا يمكن تحقيقه باعتبار الخلق اضافة بين الخالق والمخلوق. وانما
يمكن بالنظر الى كونه صفة حقيقية. لانها التي تتحقق بدون المخلوق
دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه هذا فليتأمل وقوله ويخطر
بالبال ان التكوين آه. حاصله ان التكوين مغاير للقدرة والارادة
فانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به
يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان
يقال هذا فاعل وذاك مفعول. ولا شك ان هذا المعنى متحقق في
ذاته وان لم يوجد المفعول بعد فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب
حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط
بتوسطه بالمضروب وهذا المعنى غير القدرة والارادة لانه متحقق
في الفاعل الموجب بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بالايجاب مع
عدم تحققهما فيه. وان لم يكن موجبا بل مختارا. بل نقول ذلك المعنى
متحقق في ذات الله الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة
عنه بطريق الايجاب على ما هو مذهب الاصحاب كالقدرة والارادة
فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا تكون صفة مغايرة لهما فان
قيل ذلك المعنى اذا كان موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة
والارادة وسائر الصفات يكون موجودا بالنسبة الى نفسه ايضا
فيحتاج الى معنى به يرتبط ويمتاز عن غيره فيتسلسل او يلزم تحقق
الفاعل بدون ذلك المعنى قيل يجوز ان يكون ذلك المعنى صادرا
عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما مر فيما
قبل فيتصور قوله قبل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره آه. ويجاب عنه
باختيار الشق الثاني. ومنع عدم كونه صفة موجودة زائدة
على السبع كيف وقد قال ان ذلك المعنى موجود في الواجب بالنسبة
الى القدرة والارادة وسائر الصفات ايضا. فكيف لا يكون زائدا
عليها فليتأمل قوله في هذا الكلام اعتراف آه. لانها لو كانت صادرة
عنه تعالى بالايجاب لما احتاج تعالى في ذلك الى واسطة التكوين
قوله وهذا مشكل لانه خلاف ما ذهب اليه الاصحاب من قدم الصفات
قوله لا سيما في القدرة والارادة آه. فان القدرة والارادة وكذا

العلم لو صدرت عنه تعالى بالاختيار لزم التسلسل في القدرة و
الارادة والعلم قوله فليتامل وجه التامل ان قوله وهذا المعنى
يعم الموجب يدفع هذا الكلام قوله نقل عنه عليه السلام انه صفة آه
حاصله ان المقصود هنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات
واما انه موجود او امر اعتباري ينتزع العقل من نسبة الفاعل
الى المفعول وليس في الخارج امر زائد على الذات فهو بحث آخر
على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها على الذات من
انه تعالى عالم قادر مريد ولا معنى لها الا انه متصف بالعلم والقدرة
والارادة لاوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين و
زيادته على الذات بان يقال انه خالق كل شئ ولا معنى له الا
انه متصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على الذات
كسائر الصفات وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان ما به الامتياز و
الارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى
القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب
كون ما به الامتياز امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان و
شهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير مقبولة فتدبر قال
الشارح المحقق بحدوث التكوين اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة
لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد
معارضة وقوله لا يتصور بدون المكون آه اى يستلزم التكوين
وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود
المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متاخر عن
التكوين فلا يرد ما قيل انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب
مع المضروب لاستغني في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين
لتقدم وجودها على التكوين ولعل منشا ذلك القول تشبيههم
التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات
لا في كونه متاخرا عن المكون كالضرب عن المضروب كما عرفت فافهم
وقوله اشار الى الجواب بقوله آه وجه الاشارة ان هذا القول
يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وبكل جزء
من اجزائه فيفهم منه تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة
في اوقات متعددة متفاوتة فعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق
دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات ولا يلزم من حدوث

التعلقات حدوث المتعلق ولعدم وضوح عبارته فيما قصده
قال اشار الى الجواب للاشارة الى الخفاء ثم ان تكوينه للعالم ليس
الا تكوينه لكل جزء من اجزائه فالاولى لكون جزء من اجزائه بدون
العطف على الابدال واللام في قوله لوقت وجوده اما زائدة او
بمعنى في ثم ان هذا القول يمكن ان يكون اشارة ايضا الى ان التكوين
متعلق بالعالم لا بصفاته تعالى والا احتاج التكوين الى تكوين آخر
وهلم جرا وقدم ما فيه والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم
لا كما ذهب اليه الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط و
استناد باقي الممكنات الى العقول ويمكن ان يكون اشارة الى دفع
ما يقال ان تكوين الشئ ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود
والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل وحاصل
الدفع ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين فافهم قوله المحشي
الفاضل وهذا هو الانسب بالمتن وجه الانسبية انه لم يتعرض
في المتن لحدوث التعلق وانما تعرض لوجود المكون في وقت مخصوص
وانما قال هو الانسب اشعارا بان ما قاله الشارح له مناسبة
بعبارة المتن ايضا لان قوله هو تكوينه للعالم لوقت وجوده ظاهر
في حدوث المتعلق لان تعلق التكوين هو الاخراج من العدم الى
الوجود والقول بتحققه بدون المكون مكابرة وانكار للضرورية
على ما قيل الا انه يمكن ان يقال لا نم توقف تحققه على تحقق المكون
في الخارج بل يكفيه تحققه في علم الله تعالى فتدبر قال الشارح المحقق
وهذا تحقيق ما يقال آه اى ما قاله الصابوني في البداية وكون
البيان تحقيق هذا القول بناء على ان محصله منع عدم تصور التكوين
بدون المكون لجواز ان يكون التكوين قديما ولا يلزم من قدمه قدم
المكون كما لا يلزم من قدم الارادة والقدرة قدم المقدور فافهم
قوله الانسب آه بقوله آه وجه الانسبية ان الكلام في العالم
لسياق ان يذكر العالم وكان وجه الامر بالتامل ان المتعلق بذاته
تعالى لما لم ينحصر في العالم لكون صفاته تعالى ايضا مما يتعلق بذاته
تعالى عمم المتعلق ولما لم يلزم محذور في قدم الصفات خص العالم بالذكر
في قوله فيلزم قدم العالم وهو باطل على انه يمكن ان يراد بالعالم
بمعونة المقام ما ذكر بدل العالم لكونه اخصر فافهم قوله غير محتمل
لان تعلق وجود شئ بشئ يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود

فيستلزم الحدوث اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير
في الوجود قال المحشي الفاضل توسيعا للدائرة واحاطة للاحتمالات
العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام. الا يرى انه لا تردد في وجود
العالم بين التعلق وعدمه مع ان عدمه مما لا احتمال له اذ لا
يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض صحة هذا
الترديد حيث لم يعترض عليه فافهم. على انه يجوز ان يكون الجواب
الزاميا لاسكات الخصم. ويكون الترديد مبنيا على حدوثه عنده
وان كان فاسدا في نفس الامر. فان القائلين بحدوث التكوين
يقولون ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع
احتياجه قديما حيث قال لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
مع احتياجها الى التكوين. وما قيل في توجيه العلاوة انه يجوز
ان يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا فلا
يلزم ان يكون الترديد فيها. فان للمجيب ان يذهب الى جميع
الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يلزم الالزام فقد اعترض عليه
بانه ح يكون عين ما ذكره بقوله وليس يبتنى اه. فلا يكون للعلاوة
معنى فتدبر قال الشارح المحقق نعم اذا اثبتنا اه متمم لمنع استلزام
قدم التكوين قدم المكون. وقوله دون الايجاب قيد به لانه
لو ثبت صدور العالم عن الصانع بالايجاب لم يكن القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه. والتقييد بقوله بدليل
لا يتوقف اه لانه لو ثبت صدور العالم عن الصانع بالاختيار بدليل
يتوقف على حدوث العالم يلزم الدور. فان صدور العالم عن الصانع
بالاختيار متوقف على ذلك الدليل وهو متوقف على صدور العالم
بالاختيار المستلزم لحدوثه قال المحشي الفاضل اي ومن ان
المراد بالحادث اه اي ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا
بالعدم وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى و
الصورة. وذلك لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى
التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى الوجود فيكون
ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا
كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون ح معنى التكوين
الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على الزاعم لانه ايضا

يقول

يقول بالحدوث بهذا المعنى. وبهذا التقرير اندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان مجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة
التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه
ما لم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود
وهو ظاهر. وتقرير ذلك البعض قوله ومن هنا بقوله اي من اثبات
اختيار الصانع كذلك يابى عنه قول الشارح فيما بعد والاشاعرة
انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فافهم قال الشارح
المحقق والحاصل اه اي حاصل الجواب عن استدلال القائلين بحدوث
التكوين منع مبنى دليلهم وهو يستلزم منع المبني عليه. والمراد بالصفة
الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة. والا فكون الضرب نفس الاضافة
ممنوع. والمراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة
وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل ماخوذا مع الاضافة فلا ينفك
عن الاضافة. والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن
تعلقه بالمكون الا ان المشهور المتبادر من الصفة الحقيقية ما يقابل
الاضافة. والمراد مما وقع في عبارة المشايخ ما وقع في تفسيرهم
التكوين من قولهم هو اخراج المعدوم من العدم الى الوجود. قوله فلا
يندفع بما يقال اه. تقريره يقال ان ازلية التكوين لا تستلزم
ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمر الوجود الى وجود المكون
وترتبه عليه لم يكن هناك انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن
علته في شيء فلم يكن كالضرب بلا مضروب. والكسر بلا مكسور
وانما يلزم ذلك ان لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية. ووجه عدم
الاندفاع انه لم يتعرض فيه لعدم كون التكوين من الاضافات وما لم
يتعرض له لا يندفع اذ وجود التكوين على تقدير كونه من الاضافات
بدون المكون في الازل بديهي البطلان. فيلزم ما قاله القائلون
بحدوثه قوله وقدم ان التكوين اه. يعني انه يرد كون مراد هذا
القائل بالفعل مبداه ما مر من ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه
بالفعل فانه مفسر بالمبدا على ما مر قال المحشي الفاضل جعله بعضهم
تتمة الجواب اه. يريد ان الشارح جعله كلاما مستقلا بيانا لمسئلة
التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية
الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه. وحمل الغير على ما يقابل
العين بحسب المفهوم لان الدلائل المورودة في اثبات هذا المطلب انما

تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا بحسب التحقق وجعله بعضهم من تتمة
جواب الشبهة التي اوردها القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير على
الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود وقال في تقرير الجواب
انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون اذ تكوينه للعالم وكل جزء
من اجزائه يتعلق له في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة
الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون
المكون فان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وكذا المكون منفك
عنه في الخبر فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر
بل هي صفة حقيقية ذات اضافة والا وان كان اضافة لم يكن
غير الامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون ضرورة ان الاضافة لا تتحقق
بدون المضافين فيكون قوله وهو غير المكون اشارة الى معارضة بعد
منع الدليل دالة على خلاف مدعى الخصم وهو بطلان حدوثه و
كونه اضافة تقريرها انه لو كان التكوين حادثا واضافة لم يكن غير
المكون لكنه غيره فافهم و قوله وليس بشيء آه اي جعله كذلك
ليس بشيء وهو منع لاستثناء نقيض التالي بمنع دليله وتقريره انا
لا نم كونه غيره لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند
الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك
من جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدم
قدم المكونات لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال
بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة
قيل وعظم بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة
الانفكاك من جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه لان
الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين
فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة
لا نم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون
عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب و
لا شك انه لا معنى لان يقال لا نم صحة الانفكاك بينهما ويدل عليها
دلالة لا يشوبها ريبة قول المص عندنا على انه لو كان صحة الجواب
موقوفة على تسليم الخصم لم يتم الجواب الاول ايض لان الخصم لا يسلم كون
التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل هو عنده
نفس التعلق انتهى فتامل مع التدبر و قوله على ان عدم الغيرية آه

منع

منع للملازمة التي ذكره ذلك البعض بقوله والا لما كان غيرا بقرره
انا لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم
اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية
اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي و
الصفة الحادثة مع الذات فان اللزوم من جانبنا العرض والصفة
متحقق مع انهما متغايران للمحل والذات فيكون هذا المنع لا يضر
اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين
عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالضرب والا لامتنع انفكاكه
عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية فافهم ثم المراد بالصفة الحادثة مع الذات
الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل كل شيء وبعده وخالقنا
ومحيينا ومميتنا ونحو ذلك من الاضافات فلا يرد ما قيل ان الصفات
الحادثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك و قوله قيل عليه آه
حاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى مغايرة التكوين الذي
هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المص
ومن وافقه هو مبدأ الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم
من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره و قوله ولو سلم لم يكن غيرا آه
اي ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع
انفكاكه عن المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المضافين
ولو سلم غيريته للمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايض لان
الانفكاك من جانب واحد اعني من جانب الفعل متحقق هنا ايض فيلزم
ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات
ليست غير الذات كما انها ليست عينها قوله هذا انما يرد على تقدير ان يكون
آه فانه على هذا التقدير لا ينفي كونه من الاضافات فلا يندفع لزوم
قدم المكون من قدم التكوين قوله واما على ان يكون آه محصله
انه على هذا التقدير وان بطل الغيرية لكن بطلانها لا يستلزم ثبوت
العينية التي قال بها الخصم لجواز ان لا يكون غيرا ولا عينا فلا يثبت
ما قاله الخصم قيل والحق انه وارد على تقدير كونه ردا على من قال
بالعينية ايض وذلك لان قصد المعترض توهين رد المصنف بكونه
غير مطابق للواقع لا رده بحيث يثبت مقالة خصمه على ان كون المكون
ليس غير المكون ولا عينه امر معلوم الانتفاء فبقي امره دائرا بين كونه
غيره وكونه عينه فيلزم من ابطال كونه غيره كونه عينه فتدبر قوله

قوله فلا وجه لتخصيص الحكم آه تتميم للسؤال الاخير واشارة الى
في دفع النقض وتقريره انا لو سلمنا ان التكوين فعل وانه مع امتناع
انفكاكه عن المكون غير المكون يلزم القول بمثل ذلك في التكوين
مع المكون اسم فاعل ايض فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية في
بالمفعول بل يلزمه الحكم بالغيرية ايض بان يقول وهو غير المكون
والمكون ووجه وروده على تقدير كونه من تتمة الجواب غير ظاهر
فانه على هذا التقدير ايض يمكن ان يقال ان الاشاعرة لما ادعوا
ان التكوين لو كان قديما امتنع انفكاكه عن المكون اسم مفعول
ناسب ان يجاب عنه بمنع امتناع انفكاكه عن المكون اسم مفعول
فظهر وجه التخصيص على هذا التقدير ايض ولا يذهب عليك ان هذا
التقرير لا يلائم قول المحشي الفاضل فيكون الصفة غير الذات بل يكون
هو لغوا حينئذ والتقرير الظاهر ما سمعت منا فيما قبل فتذكر وتأمل
قوله يعرف بالتامل فان النزاع انما هو في كون التكوين غير المكون
اسم مفعول او عينه لا في كونه غير المكون اسم فاعل او عينه فتامل
قوله واما السؤال الاول وهو ان التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه
فيرد على كلا التقديرين اي تقدير كونه في تتمة الجواب وتقدير كونه
ردا على القايل بالعينية قوله بالجواب المذكور آه في الحاشية
الخيالية قوله يجيبا المصنف بمذهب الخصم آه وحاصله ان التكوين
مغاير عن المكون لان التكوين على ما زعمت نفس الفاعل الفعل
والفعل مغاير للمفعول بالضرورة فكيف يكون عين المكون فافهم
قوله ما به الفعل اي مبدؤه وذلك اما حقيقة عرفية فان الفعل
والخلق والاختراع والاحداث وامثالها وان كانت تدل على المعنى
الاضافي لكن المراد في اصطلاح القوم مبدؤه كما مر واما مجاز
مشهور بذكر اللازم وارادة الملزوم وحينئذ يكون الجواب
تحقيقيا لا الزاميا قوله بمعنى انه مبدا الفعل آه فلا يرد ان الضرب
ليس مبدا الفعل بل نفسه فلا يكون التمثيل موافقا للممثل له قوله
فان قوله ليس بشيء لان صحته آه الاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم
الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول
فافهم قوله يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث اي متجدد لان
الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا المراد
من الصفة الحادثة هي المتجددة لعدم الصفة المحدثة لذاته تعالى و

لزم كونه محلا للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء
وبعده ومحييا ومميتا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات
قال المحشي الفاضل اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد
اي احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا
كان التكوين عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته
اذ لو احتاج الى احد غيره يكون التكوين صفة لذلك الغير فلا يكون
عين المكون وهذا خلف فيلزم ان يكون مستغنيا عنه وقديما
لاقتضاء ذاته وجوده تقول على ما مر في الحاشية على قول الشارح
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل قوله لكن فيه ما مر وهو ما ذكره
عند قول المحشي الفاضل ازلا تعلق بوجود نفسه من قوله فيه انه
اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود الى آخره
وقدمنا ما فيه ايض فتذكر قال المحشي الفاضل لقدم اما لغوي
آه يريد انه يجوز ان يراد بالقديم الذي تضمنه صيغة التفضيل
القديم بالمعنى اللغوي وهو ما له مدة طويلة فما تصف بالوجود
فيها كما في قوله تعالى كالعرجون القديم وقوله تعالى انك لفي
ضلالك القديم فعلى القول بحدوث العالم يكون القدر المشترك
بين الواجب والعالم طول مدة الوجود وان كان الواجب لا افتتاح
لمدة وجوده بخلاف العالم فانه لمدة وجوده افتتاح فامر التفضيل
على هذا ظاهر ويجوز ان يراد به المعنى الاصطلاحي وهو ما لا
يكون لوجوده افتتاح وذلك بان يلاحظ ان العالم ليس لوجوده
افتتاح لكن الخالق اقوى قدما واولى به لان العالم ان قلنا بقدمه
هو قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان
كونه عين التكوين حتى يحكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه
الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته تعالى
علة مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته
بعنوان امر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب تعالى اشد
اقوى قدما عند العقل وهذا كما قال الحكماء ان الموجود الذي
وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده مقتضى
ذاته آه لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان
كان الخلو عن الوجود في الخارج محالا فيهما فليتامل قوله تامل يمكن
ان يكون اشارة الى المناقشة اللفظية وهي ان ما فيه التفضيل

ينبغي ان يكون في المفضل والمفضل عليه على نسق واحد فعلى
هذا يتوهم من وصفه تعالى بالاسبق من العالم ان لوجوده افتتاحا
كما لوجود العالم افتتاح . لكنه تعالى سبق العالم في افتتاح الوجود
تعالى شانه عن ذلك . ويمكن ان يكون اشارة الى ان كون المعنى
اللغوي للاقدم مجرد الادوم ممنوع بل معناه اللغوي هو الادوم
الاسبق فلا ورود لما ذكره من ان الظاهر ان الاسبقية آه فتدبر
قوله فيه انه تعالى لا يكون قادرا عليه آه . فيه انه لا يلزم من تكون
العالم بنفسه ان لا يكون مقدورا له تعالى لجواز ان يتعلق القدرة
بنفسه ويتعلق نفسه بوجوده كما مر . ولعله لهذا امر بالتامل
فتامل قوله بل هو احسن آه اذ تفرع انه لا يكون للخالق تعلق بالعالم
على ان لا يكون تعالى مكونا للاشياء انسب من تفرعه على ان يكون
المكون مكونا بنفسه كما لا يخفى على من له نوع ذوق قوله فتامل
لعله اشارة الى ان المراد تعداد المحذورات من غير التفات الى ان
بعضه يلزم بملاحظة بعض آخر . ولهذا قال فالاولى ولم يقل
فالصواب فافهم قوله واعلم ان العينية آه اشارة الى محذور
آخر لم يذكره الشارح قوله الا انسب ان يقال آه . فان المطلوب
هو تغاير التكوين والمكون . بل الاولى ان يقال تنبيه على تغاير
التكوين والمكون فانه اخصر . ويمكن ان يقال ان كلمة على ليست
صلة للتنبيه بل بنائية . والمعنى وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين
والمكون بناء على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا وفيه
ان بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين
مغايرا للمكون لان بداهة القانون لا يستلزم بداهة الفروع
المندرجة تحته الا ان يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول
ضرورية على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري
ولعله لهذا امر بالفهم فافهم قال الشارح المحقق في امثال هذه
المباحث الظاهر منه هذا المبحث . فان اتحاد التكوين مع المكون
مبحث واحد فافهم و قوله بل يطلب لكلامهم . وفي بعض النسخ
لكلامه بافراد الضمير فكانه راجع الى من له ادنى تمييز فيكون فيه
مبالغة فانه اذا كان ينبغي ان يطلب لكلام من له ادنى تمييز
محمل صحيح فلان يكون ينبغي ان يطلب لكلام الراسخين ذلك اولى
وهو الانسب بما نسب الى امير المومنين كرم الله وجهه من قوله لا تنظر

بجملة خرجت من في اخيك سوءا ما وجدت له محملا صحيحا ذكره
المولى الفناري في حواشي فصول البدايع قوله ويمكن ان يكون
التنبيهات على المغايرة آه جواب عن تعريض الشارح على المصنف واصحابه
الماتريديين من قبلهم وحاصله ان المراد بالتنبيهات على المغايرة
ليس الرد على العلماء الراسخين في قولهم التكوين عين المكون بناء
على نسبة اعتقاد العينية الظاهرة الاستحالة اليهم بل المراد
هو التنبيه على ان كلامهم ليس على ظاهره . وانما هو ماؤول فتامل
قوله وفي شرح المقاصد والذي يشعر به آه . نقله تنبيها على ان
المختار في تاويل كلامهم هو ما ذكره الشارح المحقق دون ما يشعر
به كلام بعض الاصحاب اذ هو نزاع لفظي لا يليق بالمباحث
العلمية العالية قال الشارح المحقق والتحقيق آه . هذا اختيار
من الشارح وميل منه الى ما ذهب اليه الاشعري . وحاصله ان
الايجاب وكذا الخلق والتكوين ونحو ذلك من الاحداث والاختراع
وغيرهما عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده لكنه اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا . واذا نسب
الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك وتسميته حين النسبة
الى القدرة ايجابا لا يخفى وجهها على من له ادنى قدرة على التوجيه
لا يقال تعلق القدرة صفتها والخلق والتكوين صفة الله تعالى
فبينهما مباينة . فلا يجوز ان يسمى تعلق القدرة بالخلق والتكوين
لانا نقول لا مباينة بينهما اذ تعلق قدرته تعالى بشيء صفته
تعالى كما ان خلقه وتكوينه كذلك فافهم و قوله واما كون كل من
ذلك آه . تفصيل لما اختلج في ذهن السامع من انه هل لمن ذهب
الى كون كل من صفات الافعال صفة حقيقية ازلية كالتكوين و
هل له وجه صحة و قوله وان لم تكن مغايرة يعني منفكة بعضها
عن بعض و قوله والاقرب آه الى الصواب وان لم يكن صوابا اليقين
ما ذهب اليه المحققون منهم اي من علماء وراء النهر و قوله كرر
آه كرر الشارح وجه التكرار ايضا تاكيدا وتحقيقا و قوله تخصيص
المكونات آه . بل الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين
بعد تخصيص الارادة وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة
للفلاسفة في كونه تعالى موجبا لا مختارا هذا فتامل و قوله
والنجارية من انه مريد آه . هذا احد قولي النجارية و قولهم الاخر

ما سبق من ان معنى كونه تعالى موجبا لا مختارا هذا فتامل الى
مريدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض
له هنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي
كونه تعالى فاعلا بالاختيار قوله وبعض المعتزلة وهم الجبائيون
وعبد الجبار ولم يتعرض لما ذهب اليه جمهورهم من انها علمه بنفع في
الفعل ولا لما ذهب اليه الكعبي منهم من ان ارادته لفعل نفسه
علمه به ولفعل غيره امره به اذ لا يصلح قول المص صفة لله تعالى
ازلية قائمة بذاته تعالى رد الذلك فليتامل قال المحشي الفاضل
وذلك بحكم الضرورة اي كون نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليلا على كون صانعه قادرا مختارا بحكم
ضرورة العقل وبداهته فان من امعن في تامل اجزاء العالم
جملة وفرادى وامعن نظره في الحكم المودعة فيها وجده قد وقع
على الوجه الاوفق الاصلح فيضطر الى الجزم بان صانعه قادر
مختار من غير احتياج الى نظر وفكر ومن توهم توقفه على ابطال
قول الحكماء فقد خفي عليه الضروريات لكن دعوى الضرورة في محل
المناقشة غير مسموعة لا بد له من دليل واما ما قاله الحكماء
من ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال
اوجبه المبدأ الكامل ينادي ببطلان قولهم بالايجاب اذ لو كان
تعالى موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح من الوجوه الممكنة
بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فيكون قولهم دليلا
على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات
العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ فتامل قوله نعم
يمكن المناقشة آه اجيب عنه بان ما سوى الله تعالى حادث ولا يمكن
استناده اليه الا بطريق الاختيار وفيه انه مبني على اثبات
حدوث جميع ما سوى الله تعالى وهو لم يثبت بل انما ثبت حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات على ما مر واستدل بعضهم عليه بان
كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر
محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون اما حال الحدوث او حال
العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم
اما القول بحدوث صفاته او القول بانها واجبة بالذات ولا

الامرين مشكل فتدبر قال الشارح المحقق بمعنى الانكشاف اه بغير
للرد على وجه يصلح محلا للنزاع وتحريره ما ذكره بقوله وذلك
انا اذا نظرنا آه واشارة الى ان المراد بالرؤية ليس ما تعتاده
النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة
الخطوط الشعاعية به او بانطباعه في حاسة البصر فانه مما لا خلاف
في امتناعه في حقه تعالى وقوله بالبصر اشارة الى ان ذلك الانكشاف
التام ليس علميا اذ لا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي
ولا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة
للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء
بحاسة البصر قوله وانما جعلت منه الرائي من المبني للمفعول مع ان كونه
مبنيا للفاعل ايضا محتمل لان الخصم انما نفى المانع عنها من جانب
المرئي وان كان كل منهما لازما للاخر ولتبادره منه من غير تعدد
في العبارة لا ان قوله ولنا بالنسبة الينا حالة مخصوصة
المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل كما لا يخفى
على انه على تقدير جعله مبنيا للمفعول لا يصلح محلا للنزاع فان كونه
تعالى مرئيا بصير نفسه لا ينازع فيه الخصم الا ان يقال التقدير و
رؤية العبد لله تعالى فيصلح متنازعا فيه ولعله لما ذكرنا امر
بالفهم ثم ان الانكشاف الذي هو صفة المرئي هو الانكشاف
وحده واما الانكشاف التام بالبصر فهو صفة الرائي لانه معنى
ادراك الشيء كما هو حقه بحاسة البصر ونظيره ما قيل في تعريف
الدلالة بفهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ ان معنى فهم
السامع المعنى من اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ
بحيث يفهم منه المعنى اعني ان الفهم وحده صفة السامع والانفهام
وحده صفة المعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ وكذا انفهام
المعنى من اللفظ صفة اللفظ على انه يمكن ان يقال تفسير الرؤية
بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا
لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر من
الادراك فوق الاول واذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك
فوق الاولين سميناه بالرؤية فليتامل قال الشارح المحقق ولنا
بالنسبة اليه حالة مخصوصة اه وتلك الحالة وان كان حصولها

لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى فى الجهة والمقابلة
وبتقليب الحدقة وتاثر الحاسة لكن يمكن ان يحصل لنا بالنسبة
اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها
وانما ذلك بمجرد جريان العادة عليه قال الشارح المحقق بمعنى ان
العقل اذا خلى ونفسه الخ يعنى ان العقل حاكم بجواز الرؤية
وما حكم به العقل ما لم يقم برهان على بطلانه يجب قبوله والا
لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليه النصوص
فقد ثبتت اذ لا يجوز تاويل النص ما لم يقم دليل على بطلان ظاهره
اذ لو جاز صرف الظواهر والتوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل
عقلى على بطلان ظاهرها لوجب الصرف والتوقف فى جميع الظواهر
الواردة فى الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلى على
امتناعها فعلم من ذلك ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية
كاف لنا فى العمل بالظواهر وهذا مسلك قويم موجز فى اثبات
جواز الرؤية اذ هو يغنى عن ادلة ذكروها فى اثبات جواز الرؤية
ولا يحتاج الا الى ابطال دليل الامتناع فافهم وقوله ما لم يقم برهان
على ذلك قيل لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية
العقل فافهم وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة لتقوية التجويز
العقلى مع ان الاصل فى الشيء سيما اذا ورد الشرع بثبوته هو
الامكان وعدم الامتناع وقوله وهذا القدر ضرورى والجواز
المذكور بناء على ما ذكرنا ضرورى فمن ادعى الامتناع بناء على دليل
عن له فعليه البيان حتى نقول ما عليه قوله اذا قيل به ان يا مكان
الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع
الرؤية فلا يصلح متنازعا فيه بل النزاع فى الامكان الذاتى
المقابل للامتناع المفسر بان لا يكون الوجود ولا العدم مقتضى الذات
وقد عرفت كفاية الامكان الذهنى فى هذا المقام فى تقرير قول
الشارح بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه الخ فتفطن قوله لا على
وجه التجرد عن المادة والجهة والمقابلة قال الشارح المحقق
وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية مع كونه ضروريا
على ما ذكر استدلوا عليه بوجهين فيكون استدلالهم على هذا
تنبيها لا يجدى فيه المناقشة كذا قرر وا ويمكن ان يكون الاستدلال
على امكان الرؤية فى نفس الامر لا على الامكان العقلى بناء على انه

ان المعتزلة واهل السنة تنازعوا اولا فى ان رؤيته تعالى
تعالى بحاسة البصر جائزة فى نفس الامر ام لا واهل السنة قالوا
بوقوعها ايضا فلهم دعويان يفصح عن ذلك عبارات شرح المواقف
فنشا قوا ولا دليلا على الجواز فى نفس الامر وثانيا على الوقوع والمدعى
ادعى ههنا وقوعها نظرا الى ان ادلة الوقوع ادلة الجواز بعد هذا
عند ثبوت ذلك فالمدعى ههنا هو قوله واجبة بالنقل والتجويز العقلى
ليس بداخل فى المدعى الا انه ذكره تمهيدا الى بيان ان المدعى الذى
يدعيه ليس ببعيد عند العقل بل حال خلوه عن وساوس الاوهام
والالفة بالمحسوسات يجوز ذلك ففى ذلك نوع ترويج للمدعى
ولما لم يدخل التجويز العقلى فى المدعى لم يتعرض له الشارح فى الاستدلال
بل ادعى فيه الضرورة بقوله وهذا القدر ضرورى ثم استدل
اولا على ما ادعاه من عند نفسه من الجواز فى نفس الامر وثانيا على
الوقوع عند قول المص واجبة بالنقل فعلى هذا لا يرد كلام المحشى
الفاضل ايضا الا ان هذا بالنظر الى شرح الشارح قول المص جائزة
فى العقل بما ذكر واما لو فسرناه بالجواز فى نفس الامر يكون فى
كلام المص دعوى الجواز فى نفس الامر ودعوى الوقوع ويحصل المقصود
عن مؤنات كثيرة فتامل والله الموفق والمسدد وقوله عقلى ونقلى
تقرير الاول الخ قدم العقلى على النقلى مع ان التعويل فى هذا الباب
على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور
لم يتمسك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلى لان الدليل
النقلى انما يبقى على دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فتصحيح
الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك قد
عرفت انه تنبيه فلا وصمة له بضعفه واشتماله على التكلف ولا
حاجة الى ان يقال قدم العقلى سلوكا الى طريق الترقى من الاضعف
الى الاقوى فليتامل قال المحشى الفاضل رد عليه انه اذا اريد
توضيحه انه اذا اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين
جسم وجسم وعرض بعرض فهو مصادرة لجعل المدعى جزء من
الدليل اذ يصير حاصل الكلام ح انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
الاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض
ما كانا مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان واذا اريد به الفرق
باستعمال البصر فهو لا يفيد فى اثبات المطلوب اعنى كون الاعيان

والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع
مع كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما . فان العمى عبارة عن
عدم البصر والقطع عبارة عن عدم اليد . والحاصل ان التحقيق
ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق
مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك الادراك
يفرق العقل بينه وبين امر اخر . فالفرق بين الاعمى والاقطع انما
هو من العقل . وللبصر فيه مدخل . وهكذا يمكن ان يقال في
الفرق بين الاجسام والاعراض انه يجوز ان يكون بمدخل
البصر ولا يلزم ان يكون كل من الاجسام والاعراض المفرق بعضها
عن بعض مبصرا الا اذا كان الفرق بالبصر لا باستعمال البصر
ولا بمدخل من البصر . وفي جعل الفرق بالبصر دليلا مصادرة
فلم يثبت كون كل من الاعيان والاعراض مرئيا بهذا الدليل فقوله
والتحقيق آه تأييد لعدم افادة الشق الثاني وليس جوابا كما
فهم بعض اصحاب الحواشي فافهم قوله يمكن ان يقال المراد آه
حاصله ان ليس المراد هذا الشق ولا ذلك الشق من الترديد بل
المراد ان الضرورة حاكمة بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود وهو
الجسم . ولا تختص بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر
يحصل المقصود وهو كون كل من الاعيان والاعراض مرئيا و
فيه انه على هذا يكون قوله بالبصر لغوا . بل ينبغي ان يقول ضرورة
انا نفرق بين جسم وجسم وبين عرض وعرض على ان كون الحكم
بعدم اختصاص الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا
محل تأمل . كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو
الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله فتأمل
واجيب ايضا باختيار الشق الاول وهو ان الفرق حصل برؤية البصر
والمصادرة مدفوعة بان الدليل قد يكون تفصيلا لمدعى مجمل
ولا يضر اشتماله على المدعى كما تقول هذا انسان لانه حيوان
ناطق وكل حيوان ناطق انسان . وباختيار الشق الثاني ايضا وهو
ان الفرق حصل باستعمال البصر ويلزم من استعمال البصر ان
يكون الشيء مبصرا من غير ان يكون لامر اخر مدخل فيه فلا يرد تمييز
الاعمى من الاقطع لانه محتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة
الاحساسية . وكل من الجوابين منظور فيه كما لا يخفى على من تأمل

٦

لا سيما الجواب الثاني فان الفرق انما يكون بالعقل لكن بتوسط
الابصار . فان البصر يرى هذا الجسم ابيض وذلك الجسم اسود
مثلا فيحكم العقل بالفرق ولا حكم للبصر اصلا فتبصر قال الشارح
المحقق ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة . والا لزم تعليل الامر
الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور
المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لا على طريق
الجمع للزوم الاستغناء بكل عن كل . ولا على طريق البدل لضرورة
عدم جواز تعليل العالمية مثلا بالعلم مرة وبالقدرة اخرى
ولا على سبيل التركيب لان حقيقة العلل حال الانفراد والاجتماع
واحدة . فاذا لم تؤثر في الحكم منفردة فلان لا تؤثر مجتمعة اولى
على ما بين في محله وما عليه قال المحشي الفاضل يرد عليه ان
التحيز المطلق آه . حاصله ان الحصر ممنوع . اذ التحيز المطلق وهو
كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب
بالغير وكون الشيء مقابلا للرائي . بل الامور العامة الشاملة
لكل من اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض كالوجود
والوحدة . فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار
وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة
لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او الشاملة لقسمين منها كالامكان
الخاص والحدوث والوجوب بالغير والمعلومية والكثرة كلها
مشتركة بين الاعيان والاعراض فليكن علة صحة الرؤية واحدا
منها وقوله فان قلت علية الامور آه حاصله ان هذا الايراد
لا يضرنا لان فيه ثبوت المطلوب . وهو صحة رؤية الواجب وانت
خبير بانه على تقدير تمامه انما يندفع النقض بالامور العامة
الشاملة لاقسام الموجودات باسرها كالوحدة والماهية لا
بالامور العامة الشاملة للقسمين فقط كالكثرة والمخلوقية
فالجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجيء من ان المراد بالعلة
متعلق الرؤية . ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا
لها . لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج وقوله على انها
تقتضي صحة رؤية المعدومات . فان الماهية والمعلومية والمعلومية
والمذكورية وغيرها من المفهومات الشاملة للموجود والمعدوم
لو كان العلة واحدا منها لزم صحة رؤية المعدوم ايضا لتحققها فيه

واللازم باطل والملزوم مثله ❊ وقوله قلت يجوز ان تشترط
اى علية واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود كالحدوث
وتساوى طرفى الوجود والعدم الى ذاته مثلا فلا يمكن تحقق
ذلك الامر من حيث كونه علة للروية فى الواجب والمعدوم فلا يلزم
صحة روية الواجب حتى لا يضر النقض بها ❊ ولا صحة روية المعدوم
حتى يلزم المحال ❊ وبهذا اندفع ما قيل ان امتناع وجود الروية
لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة كما سيجيئ و
ذلك لانه لم يجعل شئ من خواص الممكن الموجود شرطا لوجود
الروية حتى يتم ما قيل ❊ بل شرطا لعلية ذلك الامر ولا شك
اذا كان شئ من خواص الممكن الموجود شرطا للعلية لا يكون ذلك
الامر من حيث العلية متحققا فى الواجب ❊ فلا يلزم صحة رويته
فليتامل قوله من ضرورة مدخلية الوجود فى كون الشئ علة للصحة
الروية وما ذكرته من الامور لا مدخل للوجود فيها فلا يصلح للعلية
قوله كما اشير اليه آنفا مستغنى عنه بقوله بما مر فتفطن ❊ وفى
بعض النسخ كما يشير اليه آنفا ❊ وفيه ما لا يخفى قوله وفيه انه حينئذ
المقارنة لا يثبت العلية لما سيذكره المحشى الفاضل نقلا عن شرح
المواقف من ان التاثير صفة اثبات ❊ فلا يتصف به العدم ولا
ما هو مركب منه ❊ وهو الوجود ولا يذهب عليك انه لا يضر المجيب
فان الامور المذكورة اذا لم تصلح للعلية لمدخلية الوجود فيها
فلان لا تصلح اذا لم يكن مدخلية الوجود فيها اولى فتامل قوله
وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط ❊ قد عرفت ماله وما عليه فتذكر
قوله فيه انه ينافى ما سيجيئ اه ❊ فلا يكون التعليل بان التاثير
صفة اثبات اه مستقيما ❊ وانما يستقيم على ما ذهب اليه صاحب
المواقف من ان هذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل
الواحد بالعلل المختلفة ❊ وذلك غير جائز لما مر فى مباحث العلة
وحاصله ان العلة لا بد ان تكون موثرة والتاثير صفة اثبات
فثبوته فرع ثبوت المثبت له ❊ فلا يتصف به العدم الصرف ولا ما هو
مركب منه كالحدوث فانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
قيل ولو علل بان الروية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه
لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح فليتامل قوله لا يمنع الشرطية اه
يعنى ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفسه

العلة الفاعلية او جزءها ❊ ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون
شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان
علة للروية ❊ فلا يثبت صحة روية الواجب وهو المطلوب قوله
نقل عنه وانت خبير اه ❊ فيجوز ان يكون امر وجودى من خواص
الممكن شرطا للوجود فى عليته فلا يندفع هذا الايراد الذى
ذكره الفاضل بما قيل فانه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة
متعلق الروية والقابل لها ❊ ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا
على انك قد عرفت ان حمل العلة ههنا على المتعلق يخل بنظم الكلام
فافهم قوله فالوجه كما فى الحاشية من قوله فان امتناع وجود الروية
وهو تعليل لمقدمة مطوية تقريره ان امتناع الروية موقوف على
ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا
وهو لم يثبت ❊ وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الروية
لفقد شرط وتحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعنى الصحة بحسب الذات
مع قطع النظر عن الامور الخارجة ❊ وفى شرح المقاصد ثم الشرطية
او المانعية انما تتصور لتحقق الروية لا لصحتها فافهم قال الشارح
المحقق وكذا يصحان نرى سائر الموجودات اه دفعا لنقض اجمالى
اورد على دليل صحة الروية وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته
فاسد لتخلف الحكم مع جريان الدليل فى الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك ❊ وحاصل الدفع منع التخلف بالتزام صحة رويتها
بناء على ما ذهب اليه الاشعرى من انه لا يلزم من صحة الروية لشئ
تحقق الروية له اذ يجوز ان يجرى عادته تعالى بعدم خلق روية
كخلق روية غيرها ❊ ولا يقال ان هذه مكابرة محضة وخروج
عن حيز العقل بالكلية لانا نقول ما هذا الانكار الا استبعاد
ناش عما هو معتاد فى الروية والحقايق اعنى الاحكام الثابتة
المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات ❊ بل مما حكم به العقول
الخالصة عن الهوى وشوائب التقليد ❊ وقوله وحين اعترض بان
الصحة اه ❊ مشتمل على منوع اربعة ❊ المنع الاول لاستدعاء الصحة
التى هى سلب ضرورة الوجود والعدم علة ❊ والمنع الثانى لاستدعائها
علة مشتركة لسنده انه واحد نوعى وهو قد يعلل بالعلل المختلفة
والمنع الثالث لبطلان علية الحدوث او الامكان لسنده انه يجوز
ان يكون الامر العدمى علة للامر العدمى ❊ والمنع الرابع لتعين

[illegible]

الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان ومستنده ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان وجود كل شيء عينه فلا يكون الوجود مشتركا حتى يصح عليته آه قوله واجيب بان المراد بالعلة اي بعلة صحة الرؤية كما صرح به الامدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورية ونعلم ايضا بالضرورة انه امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا فلا يصلح الامر العدمي لان يكون متعلق الرؤية فسقط الاعتراض بان الصحة لكونها عدمية لا تستدعي علة وكذا الاعتراض الثالث اعني منع بطلان علية الحدوث او الامكان بناء على ان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها عدميا كذلك وهذا الجواب هو الجواب التحقيقي واما الجواب الجدلي فهي المعارضة بمنع كون الصحة عدمية بناء على ما ذكر في الكتب من الادلة الدالة على كون الامكان وجوديا قوله وقولهم في تعليل هذه المقدمة كانه قيل كيف يتجه المنع على تلك المقدمة وقد عللوها بامتناع تعليل الواحد بعلتين فاجاب بان تعليلهم ذلك لا يثبتها فافهم قوله وهذا الجواب لا يثبته آه اجاب بعض الفضلاء بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو مستفيض فيما بينهم وليس بتحرير الطريق المذكور بقوله انا قاطعون آه حتى يرد عليه ما ذكره المحشي الفاضل وانت خبير بان سوق كلامه يابى عن كونه جوابا بتغيير الدليل فتبصر قوله فانا نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته لا كما زعمه الفلاسفة من ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية قوله متفاوتة قوة وضعفا فكلما زاد قوة كان التمكن من تفصيله متعذرا كما في قولك كل شيء من كذا فانه اجمالي لا يمكن ان يكون وسيلة الى تفصيل فاده لكون ابهامه اشد دون قولك كل فاعل مرفوع قوله مشتركة بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم حيث نميز الطويل من العريض والاطول وليس الطول والعرض قائمين بالجسم لما تقرر من ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول هو لمس الجواهر الفردة التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض وعرض حيث نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فلا ورود لما قيل انه يمكن ان يقال صحة الملموسية مختصة بالاعراض

فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها حيث عرفت جريانه في ملموسية الاعيان ايضا فان تم في صحة الرؤية تم في صحة الملموسية ايضا والا فلا واجاب عن هذا النقض بعض الافاضل بانا لا نم تخلف المدعى بالتزام صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته هذا ولا يذهب عليك ان ذلك يقتضي صحة المذوقية والمشمومية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم والذهن المستقيم قوله اذ يلزم منهما كون الاشياء متماثلة قيل هذا بناء على انه عين الماهية المطلقة والا لزم الاتحاد كما ذكره المحقق الطوسي في التجريد حيث قال فتغاير الماهية والا اتحدت الماهيات ويمكن ان يقال ان معنى الاتحاد هنا ايضا هو التماثل فافهم قال الشارح ومنع نظر لجواز ان يكون آه يعني انا لا نم ان متعلق الرؤية هو الوجود وكون الشيء له هوية ما فان ما كان متعلق الرؤية بحسبان يكون هو المرئي ولا معنى لكون الموجود مرئيا وهذا لم بعده احد من المصلحات بل المحققون من الفلاسفة على انه من قبيل المعقولات الثانية لا وجود له في الخارج فمتعلق الرؤية فيما نرى يجوز ان يكون هو الجسمية والجوهرية وما يتبعها من الاعراض القابلة للرؤية من غير اعتبار خصوصية وكما لم يعتبر الخصوصية لا يلزم القدرة على تفصيل المرئي الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يقدر عليه وقد لا يقدر فافهم قوله وتقرير الثاني آه اي و تقرير الدليل السمعي على وجهين احدهما ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو لم يجز كونه تعالى مرئيا لما سال واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه عليه السلام اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث واحتراز لا يليق بالانبياء وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل

وهو امر ممكن فی حد نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن اذ
لو كان ممتنعا يلزم الكذب لان معنى التعليق الاخبار بثبوت
المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على تقدير ثبوت شئ
من التقادير الممكنة وايضا يلزم صدق الملزوم بدون صدق
اللازم قال بعض الفضلاء ومما يدل على الامكان انه نفى
الرؤية دون امكانه ولو كان ممتنعا لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده
او اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل
فانه فى قوة ولكن يمكن عند حصول استعداد لك وقبل حصوله
لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته ولو كان ممتنعا لا يكون
لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن ترانى ولكن يمتنع الرؤية انتهى و
انت خبير بان كلا منهما لا يخلو عن ضعف فتامل قال المحشى الفاضل
يرد عليه انه يصح آه حاصله انا لا نسلم ان كل ما علق بالممكن
ممكن فانه يصح ان يقال اذا انعدم المعلول انعدم العلة والعلة
قد يمتنع عدمها مع امكان عدم المعلول فى نفسه كالصفات بالنسبة
الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون
الرؤية ممتنعة مع كونها معلقة بالاستقرار الممكن والسر فى جواز
تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق به انما هو
بحسب الوقوع بمعنى ان وقع وقع والممكن الذاتى قد يكون ممتنع
الوقوع كالممتنع الذاتى فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع من غير
ان يلزم المحذور وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان لان امكان
الشئ ذاتى له غير معلق على شئ حتى يلزم امكان المعلق عليه امكان
المعلق قوله قيل فيه ان التعليق فى هذه الصورة آه حاصله اثبات
المقدمة الممنوعة بالحجة يعنى ان المراد بالممكن المعلق عليه هو
الممكن الصرف الخالى عن الامتناع ذاتيا كان او غيريا ولا شك
ان المعلول المعلق عليه الممتنع عدم علته ليس كذلك بل هو ممتنع
بالغير والتعليق بينهما بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم
الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود
كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته
مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار
الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض والمراد
المعلق عليه هو استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت

ارادة الله تعالى بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره
وان كان بالغير مردود بان استقرار الجبل حين تعلق ارادته
تعالى بعدم استقراره هو ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما
المحال استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار فليتامل
قوله كما يرشدك اليه الكلام آه قيد للمنفى دون النفى كما يظهر بادنى
التامل قوله فتامل لعله اشارة الى ان كون المراد بالممكن ما ذكرته
خلاف الظاهر جدا اذ سياق الكلام ينادى باعلى الصوت على ان
المراد بالممكن هو الممكن الذاتى فتفطن قوله وفيه ان استعمال الرؤية
آه لا يذهب عليك انه قدس سره لم يدع شيوع استعمال الرؤية
بمعنى علم بل انما ادعى شيوع اطلاق الملزوم على اللازم وجعل
التعبير عن العلم الضرورى بالرؤية من هذا القبيل وايد هذا التجوز
ببيان استعمال رأى بمعنى علم ولم يقيده بالضرورة حتى يرد عليه
ما ذكره المحشى فافهم واما الفرق بين العلم اليقينى والضرورى فهو
ان الاول اعم اذ هو يحصل بالنظر ايضا قوله قال فى شرح المقاصد
آه اشارة الى ان فى كلامه نوع تسامح وتحقيقه انه لو كانت الرؤية
المطلوبة من ارنى بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر
وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله موصولا بالى نص فى الرؤية
فلا يترك بالاحتمال من غير دليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية
هذا ثم التعبير بالنص يقتضى عدم احتمال معنى آخر وما ذكر فى الرد
من الاستبعاد يقتضى جواز الاستعمال وهو يقتضى الاحتمال فاشار
المحشى الفاضل بقوله فلا يترك بالاحتمال الى ان المراد بكونه نصا
فيه ظهوره فى ذلك حدا بحيث لا يكاد يحتمل غيره اصلا قوله وما هو
معلوم بالنظر ليس كذلك كبرى القياس من الشكل الثانى فينتج ليس
المخاطب بمعلوم بالنظر فثبت ان المخاطب معلوم بالضرورة فطلب
العلم الضرورى يكون تحصيلا للحاصل وهو محال ولو عكسنا
الكبرى وقلنا لا شئ مما هو فى حكم الحاضر المشاهد بما هو معلوم
بالنظر لكان القياس من الشكل الاول هذا ومما اجيب به عن اعتراض
المعتزلة بجواز التجوز انه لا يطابقه الجواب بقوله تعالى لن ترانى
لانه نفى لرؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى
فيتصور قال المحشى الفاضل ويرد عليه ان المراد آه يعنى يرد على العلاوة
المذكورة ان المطلوب بقوله ارنى هو العلم بهويته الخاصة والخطاب

لا يقتضي ذلك بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار
انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة. واجاب عنه بعض الافاضل
بان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى
المشاهدات من الرؤية بعينها، وان اريد نوع اخر من الانكشاف فلا
بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم
لزومه للخطاب حتى يتم كلام المأول. ويمكن ان يقال ان المراد بالعلم
بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند
فرض صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر. ولا شك في كونه
ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا
بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما
يخلق بعده. وايضا لا شك في عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما
يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل
وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل
وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل انه ان اريد العلم بهويته الخاصة
على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب ايضا. وان اريد على وجه
الخصوصية فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس وذلك لانك قد
عرفت انه تعالى قادر على ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة
بدون الاحساس بناء على قاعدة الشيخ الاشعري من انه ليس للحواس
مدخل في العلم، بل هو محض خلق الله تعالى عقيب استعمالها فافهم
قال الشارح المحقق اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان
لاجل قومه الخ وهو للجاحظ واتباعه حاصله منع الملازمة في
اول وجهي تقرير الدليل السمعي اعني قوله لو لم يكن الرؤية ممكنة
لكان طلبها جهلا الخ. وتقريره انا لا نم انها لو لم تكن ممكنة لكان طلبها
جهلا او سفها، وانما يكون كذلك لو كان طلبها لنفسه مع علمه
بامتناعها، وليس كذلك، بل لاجل قومه حيث اقترحوا عليه وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة. وانما نسبها الى نفسه في قوله ارني
ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى
وفيه مبالغة تقطع دابر اقتراحهم وقوله وبانا لا نم ان المعلق
عليه ممكن الخ. حاصله منع صغرى ثاني وجهي تقرير الدليل السمعي
اعني قوله وهو امر ممكن في نفسه وتقريره انا لا نم ان المعلق عليه
في قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني ممكن وانما يكون
ممكن

ممكنا ان كان هو استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون وليس
كذلك بل هو استقرار الجبل حال تحركه عقيب النظر بدلالة الفاء
ولا خفاء في ان الاستقرار حال تحركه محال. فيكون تعليق الرؤية
عليها تعليقا بالمحال. فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته
وقوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر الخ. اما الاول
فلان الظاهر ان طلبها لاجل نفسه لا لقومه حيث لم يقل ارهم
ينظروا اليك. واما الثاني فلانه علقه على استقرار الجبل من حيث
هو من غير قيد بحال السكون او الحركة ولا لزوم الاضمار في الكلام
ولما كان ذلك الجواب لا يفيد في مثل هذا المقام اذ المعترض مانع
يكفيه ادنى الاحتمال تبادر الى التسليم بقوله على ان القوم ان
كانوا مؤمنين حاصله ان حمل طلبه عليه السلام على انه لغرض
ارشاد قومه لا يفيد في دفع لزوم العبث اذ على تقدير كونهم مؤمنين
لكفاه في دفعهم ان يقول ان الرؤية ممتنعة بل كان يجب عليه ان
يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم وقت ان
قوم يعكفون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة لان تاخيره
تقرير الباطل وتجويز الرؤية وذلك غير جائز. بل هو كفر عند اكثر
المعتزلة. فلا يجوز لموسى عليه السلام ذلك. وعلى تقدير كونهم
كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب بلن تراني اخبارا
عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا
الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
مجرد اخباره مع انكارهم بمعجزاته الباهرة وقوله والاستقرار
حال التحرك ايضا ممكن. منع لاستحالته التي ادعاها المعتزلة و
حاصله انا لا نم ان استقرار الجبل حال تحركه محال اذ يجوز ان
يحصل الاستقرار بدل الحركة في ذلك الوقت. ولا محذور فيه وانما
المحال هو الاستقرار مع الحركة بان يكونا مجتمعين فافهم وقال المحشي الفاضل
روي ان موسى عليه السلام الخ. قال القاضي في تفسيره روي ان الله
تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل
سبط ستة وزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا
فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع
الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام
الغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم موسى يامره وينهاه ثم انكشف

العمام فاقبلوا اليه و قالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم
الرجفة اى الصاعقة او رجفة الجبل فصعقوا منها قوله والمراد
نفى الاشكال آه. هذا الاحتمال اقرب من الاول واقرب منه ما
ذكره بعض المتاخرين حيث قال اى فلا يرد الاشكال الذى اورده
الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين. ولا نم توقف علمهم بامتناع
الروية على ان يصدقوه فى حكم الله تعالى بلن ترانى لانهم كانوا حاضرين
وقت السوال سامعين للجواب الصادر من جناب قدسه تعالى بلن ترانى
كما سمعوا الاوامر والنواهى حين السجدة وغشى الغمام نعم يتوقف على
تصديقهم عليه السلام لو كانوا قائلين. القائلون بلن نومن لك هم
الكفار الذين لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب على ما فى شرح
المواقف. فان قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب الا ان موسى
عليه هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على تصديقهم
فالجواب انا لا نم توقف علمهم بكون المسموع كلام الله على اخبار موسى
عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس
كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ويمكن
ان يختار انهم كانوا مومنين هنا لو اذ لك فزعم موسى وعليهم الخطا
فالخطا وقالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الروية ليعلموا
استحالته ويرتفع شبهتهم على ما فى الكشاف. ويرد عليه انه كيف
يتصور من المومنين ان يقولوا لنبيهم لن نومن لك. ويمكن ان يجاب عنه
بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد والتجاسر على نبيهم مثل ذلك
الا ترى انهم بعدما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الطور
عليهم وقيل لهم ان قبلتم ما فيها والا ليقع عليكم والا لقا وقالوا
بعد ما راوا المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك
اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد
بلن نومن لك سلب الاطمينان فى لا اشكال اصلا قوله حينئذ يشكل
كلامهم لن نومن لك آه. اذ لا يتصور من المومنين مثل ذلك القول وقد
عرفت ما فيه آنفا قوله ولم يصح قول الشارح كما هو قول موسى عليه
السلام. اذ على تقدير كونهم مومنين قد قالوا لنبيهم لن نومن لك فلا يستبعد
ان لا يكفيهم قول موسى ان الروية ممتنعة قوله اى لا اشكال آه هذا
من كلام المحشى لا من كلام صلاح الدين الرومى كما توهم بعضهم وتخيل
تخيلا باطلا نستعيذ به تعالى من مثل ذلك التخيل. فخيلك بصادق

التامل قوله اى واقعة وثابتة اذ لا فائدة للوجوب. ولا يبعد ان
يدعى ذلك بناء على ان ما اخبر به المخبر الصادق يقع بالضرورة
فيكون واجبا قوله ووجه صحة هذا التعبير الممكن اه. فيكون من
قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم قوله مع ان الوجوب آه
على انه لا حاجة الى اعتبار التجوز المذكور اذ الوجوب فى اللغة
بمعنى الثبوت كما وقع فى قوله عليه السلام وجب اجرك وردها
عليك الميراث لامراة قالت انى تصدقت على امى بجارية فماتت و
تركت الجارية قال الشارح ورد الدليل السمعى آه بايجاب روية المومنين
اى باثباتها وليس هذا تكرارا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على
فوائد خلا عنها قوله واجبة بالنقل منها كون النقل مفيدا لليقين
على ما يشعر به لفظ الدليل فى المشهور. ومنها عموم الروية للمومنين و
منها الاختصاص بدار الاخرة. ثم وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان
النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار. ويستعمل متعديا بنفسه وبغير
صلة كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا وكما
فى قول الشاعر. وان يك صدر هذا اليوم ولى. فان غدا لناظره
قريب. اى لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفى يقال
نظرت فى الامر الفلانى اى تفكرت واعتبرت. وجاء بمعنى الرافة و
العطف. ويستعمل حينئذ باللام يقال نظر الامير لفلان اى رآف
به وتعطف وجاء بمعنى الروية. ويستعمل بالى قال الشاعر
نظرت الى من حسن الله وجهه. فيا نظرة كادت على وامق تقضى
وقد اجتمع الثلثة فى قول المامون وقد سئل عن مشتبه فجيب
انظر اليه. ومحتاج انظر له. وكتاب انظر فيه. والنظر فى الاية
موصول بالى فوجب حمله على الروية فتكون واقعة فى ذلك اليوم
وهو المطلوب. وللخصم فى الاية تاويلات ذكرت فى المطولات كلها
لا تفيد الا ظنونا ضعيفة حتى لا تصلح للتعويل عليها فى المسائل
العلمية التى يطلب فيها اليقين فافهم. ثم تشبيه الروية بروية
القمر ليلة البدر فى الحديث كناية عن ان الروية تعم الكل وليست
كروية الهلال مختصة ببعض المستهلين بشهادة ذيل الحديث وهو
قوله عليه السلام لا تضامون فى الروية. ورواة هذا الحديث على ما
ذكره الشيخ ابو عبد الله محمد بن على الترمذى الحكيم ابن عمر وابن مسعود
وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعرى وابو هريرة

وابو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن
جبل وثوبان وعمارة وحذيفة وابو بكر الصديق وزيد بن ثابت
وجرير بن عبد الله وابو امامة . وابو برزة وعبد الله بن الحارث
وبريدة فهؤلاء المذكورون احدى وعشرون صحابيا رضي الله عنهم كلهم
كلهم من كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين . وانما لم يبلغ
مع اجتماع احدى وعشرين من اكابر الصحابة في روايته حد التواتر
لانهم لم يجتمعوا في الرواية وقوله رواة الايات الواردة اه فيه
الاكتفاء لانهم كما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك
محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة ايضا كذلك
ولما كان الاجماع في الايات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى
به لا يقال لو اجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره
وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور
الخطاء فيه ولقيامه لعدم الاطلاع على الامتناع لانا نقول نفي
الخبر الصادق اجتماع الامة على الخطاء . فالاجماع حاكم بان دليل
الامتناع شبهة والمصادم للاجماع باطل وقوله وتاويلا
اي لنصوص الكتاب والسنة وقوله واقوى شبههم من العقليات ان
الرؤية مشروطة اه اعلم انهم قد ذكروا للرؤية شرائط . منها
سلامة الحاسة حتى يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة
الابصار . وينتفي بانتفائها . ومنها كون الشيء جائز الرؤية مع
حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء اخر و
منها مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة
كما في المرئي بالمرأة بناء على ان صورة المرئي لا ينطبع في المرأة
فالمرئي بها ما له الصورة . ومنها عدم غاية الصغر فان الصغير
جدا لا يدركه البصر قطعا ومنها عدم غاية اللطافة بان يكون
كثيفا ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا . ومنها عدم غاية البعد
وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها . ومنها عدم غاية
القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية
ومنها عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وقالوا
لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة
وصحة الرؤية لكون البواقي مختصة بالاجسام وانتفاء الشرط

يستلزم

يستلزم انتفاء المشروط قوله تدبر اشارة الى ان صنعة المفصل
وان اقتضت الوحدة لكن لا انها تقتضي الوحدة الشخصية بل
يكفي فيها الوحدة النوعية . وهي لا تنفي التعدد كما نقول افضل
القوم زيد وعمرو فافهم قال الشارح المحقق والجواب منع هذا
الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا
يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة
اندلس بناء على ان الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي
شيء شاء . وادعوا الضرورة فيما نازع فيه جمهور العقلاء
غير مسموع . واما في الغائب لاختلاف الرؤيتين اما بالماهية او
بالهوية فيجوز اختلافهما في الشرائط واللوازم فجاز ان لا يشترط
في رؤية الغائب ما يشترط في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في
اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته تعالى كنسبة
الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على
وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وغير ذلك وفي عدمه
وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات
المعتبرة في رؤية الاجسام سوى سلامة الحاسة وصحة
الرؤية لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات
والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون بان الرؤية
فعل من افعال العباد او كسب من اكسابها فبالضرورة يكون
واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة العين لا بد ان
يكون له كيفية من الكيفيات هذا . فقوله وقياس الغائب على الشاهد
فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع
الاشتراط مطلقا يعني لو لزم الاشتراط ففي الغائب ممنوع قوله
فلعل رؤيته تعالى اه . لعله اشارة الى دفع سؤال مقدر يقرر
انه اذا جاز رؤية الله تعالى من غير اشتراط بالشروط المذكورة
لرأيناه الان . والتالي باطل بطلانا ظاهرا وحاصل الدفع منع
الملازمة بسند انه يجوز ان يتوقف رؤيته تعالى على شرط
لم يحصل الان . وانت خبير بان هذا الكلام لم يقع موقعه فان
هذا السؤال المقدر هو ما اورده الشارح المحقق بقوله فان قيل
لو كان جائز الرؤية فالاشتغال بدفعه عبث فافهم قال المحشي
الفاضل للمعتزلة ان يقولوا اه حاصله ان لهم ان يقولوا ان رؤيتنا

معكم انما هو في هذه الرؤية الجامعة لهذه الشروط فهذه التي نجيزها على الله عز وجل لا في رؤية اخرى تخالفها بالحقيقة التي تسمونها انتم بالانكشاف التام وبالرؤية، ونحن بالعلم الضروري والجواب عنه انه انما يستقيم لو جوزوا حصول الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة، لكن الظاهر من مناظراتهم واستدلالاتهم انهم لا يجوزون ذلك، فالعلم الضروري عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك البصري بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة، والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي، ونحن نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالنزاع اذن معنوي كما لا يخفى قوله وحاصله قياس الشاهد على الغائب وتقريره ان يقال لو كانت الرؤية مشروطة بالشروط المذكورة لزم ان لا يرى الله تعالى ايانا لانتفاء الشروط المذكورة فيه تعالى، والتالي باطل، فالمقدم مثله، اما بطلان التالي فظاهر، واما الملازمة فمبناها قياس رؤية الشاهد على رؤية الغائب، وحاصله انه لما لم يكن رؤية الغائب مشروطة بها لم يكن رؤية الشاهد مشروطة بها ايضا قوله وهو فاسد ايضا اه كما ان قياس الغائب على الشاهد كذلك وهو ايراد على الاستدلال المذكور مثل نظر الشارح قوله ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاما لهم كانهم ذهبوا الى ان الرؤية مطلقا سواء كانت بالبصر لا بحاسته او بحاسة البصر مشروطة بالشروط المذكورة فيتوجه عليهم انه على ذلك التقدير يلزم ان لا يرى الله تعالى ايانا لانتفاء الشروط المذكورة في حقه تعالى ولا يندفع بان يقال الكلام في الرؤية بحاسة البصر، ولعل وجه التامل هو الاشارة الى ما ذكرنا من الدقة، ويمكن ان يكون هو الاشارة الى انه انما يتم الزاما لهم لو ادعوا الاشتراط المذكور في نوعي الرؤية وهو في حيز المنع بل المفهوم من كلامهم اختصاص الاشتراط المذكور بالرؤية بحاسة البصر وهي التي ينفونها، فلا يتم الاستدلال المذكور على تقدير كونه الزاميا ايضا، ثم ان الاستدلال المذكور على تقدير تمامه انما ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي دون كون المرئي في مكان، ويمكن ان يقال بنفيه لزوم

حاجة

حاجة الله تعالى في رؤيته ايانا الى كوننا في مكان فتامل قال الشارح رحمه الله تعالى، فان قيل لو كان جائز الرؤية اه هذه الشبهة عقلية من شبهات اهل الاعتزال وتقريره انه لو جازت رؤيته تعالى لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام، والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص الناطقة الدالة على اشتغال اهل الجنة بغير ذلك من اللذات، واما بيان الملازمة فهو انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية، واما البواقي من الشروط فانما تشترط في الشاهد دون الغائب وهما حاصلان الان فيجب حصول رؤيته وان لم يجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات، فيكون قطعي البطلان، وتحقيق الجواب منع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط المذكورة لتوقفها على خلق الله تعالى، ولو سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فيختلفان في اللوازم ايضا او يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات قوله كيف والرؤية عندنا اه انما اوله بذلك لئلا يرد انه منع مع الاستدلال وهو غصب غير مسموع قوله قلنا هذه القضية اه، وتحقيقه انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس سفسطة قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم يجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم مم فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات، وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة، ثم لو كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور هو وجوب الرؤية عند اجتماع

الشرائط لوجب ان لا نجزم برؤيته الآن بعد العلم بهذا واللازم باطل
لانه يجزم برؤيته من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه يجر الى ان
يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا قال الشارح
المحقق رحمه الله ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار
والاستدلال به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة
شايعة في الادراك بالبصر اسنادا الى الالة والادراك
بالبصر انما هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين فلا يجوز رايته
وما ادركته ببصري لا فرق الا في اللفظ وهما متلازمان
لا يصح نفي احدهما مع اثبات الاخر فلا يجوز رايته وما ادركته
ببصري ولا عكسه وذلك بشهادة النقل عن ائمة اللغة
والتتبع لموارد الاستعمال فالاية نفت ان يراه الابصار
وذلك يتناول جميع الابصار اذ الجمع المعرف باللام عند عدم
قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية
والاصول وائمة التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصحة
الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل
فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال وثانيهما ان نفي
ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثناء المدائح فيكون
نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا اذ ما كان من الصفات
عدمه مدحا كان وجوده نقصا وهو على الله تعالى محال يجب
تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته والجواب عن الاول انا
لا نم اولا عموم الابصار لم لا يجوز ان يكون اللام للعهد والمقصود
بالنفي ادراك ابصار الكفار ولو سلم ذلك فلا نم كون الكلام
لعموم السلب لم لا يجوز ان يكون لسلب العموم لان قوله تدركه
الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقي
وقد دخل عليها النفي ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
ولو سلم ذلك ايض فلا نم كون الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا
او لازما لها بل هو رؤية مخصوصة وهي ان تكون على وجه
الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقة الفعل والوصول ماخوذ من
ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركته
لكون احاطة الغيم به ولا يصح ادركته ببصري وما رايته فيكون
اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من

نفيه

نفيه نفيها ولا من كون نفيه تمدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم
بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته متناقض انما يفيد ادراكنا
لا ما ذكروه ونقلهم عن ائمة اللغة افتراء وان ادراك الحواس
مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية
فالرجوع فيه الى العرف دون اللغة ولو سلم ذلك ايض فلا نم
عمومه في الاوقات والاحوال فانها سالبة مطلقة لا دائمة
فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة ولو سلم عموم
الاوقات ايض فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في
العمليات دون العلميات وعن الثاني ما ذكره بقوله وقد
يستدل بالاية على جواز الرؤية اه وتحقيقه ان يقال الدليل
في الاية على كونه تمدحا ولو ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه
تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة
على صحة الرؤية وذلك لانه اذا امتنعت رؤيته لما حصل المدح
بنفيها عنه اذ لا يمدح المعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك
وانما المدح في عدم الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد
لا في عدمها لممتنع الرؤية قال المحشي الفاضل يرد عليه ان عدم
مدح المعدوم اه حاصله منع الشرطية المذكورة بقوله لو
امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بها اه لا نم ذلك لان ما
عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى
في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا يلزم ان يكون
لامتناعها بل يجوز ان يكون لاشتماله على معدن كل نقص وهو
العدم ولعرائه عما هو اصل المدائح والكمالات اعني الوجود
فيجوز ان يكون هذا النفي ايض من صفات نقصه الا يرى ان
الاصوات والروايح مع امكان رؤيتهما لا يمدح بنفي الرؤية عنهما
لكونهما مقرونين بسمات النقص من الحدوث والامكان والتحدد
والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من كل الوجوه يكون
كل ما نفي عنه من صفات النقص وان لم يكن كاملا من كل الوجوه
فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز
ان يكون المنفي صفة كمال في حقه فيكون هذا النفي من صفات
نقصه فلا يفيد التمدح والحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الكامل
في جميع الوجوه الخالي عن سمات النقص تمدح له سواء كانت رؤيته

ممتنعة او ممكنة ولا يرد عليه انه مدح يجب ان لا يزول ذلك فلا
يرى في الاخرة لان زوال ما به التمدح نقص لان ذلك انما يتوهم فيما
يرجع الى الذات والصفات والتمدح بنفي الروية راجع الى صفات
الفعل لان الروية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال
حادثة يجوز زوالها وزوال المدائح الراجعة اليها اذ لا يحصل
بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات، ولما لم يستقم هذا على
راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل
هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في انه لا يخلق الله
في عين الناس رويته تعالى بل ضدها لان كل ما دب ودرج
لا يرى اذا لم يخلق الله تعالى رويته في الابصار اجاب بعضهم بان
ادراك البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده
ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الروية وانتفاء
امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع
رويته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رويته
لكن عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والطعوم والروائح فح
يكون دلالة الاية على جواز الروية اظهر كما بينه الشارح المحقق
بقوله وان جعلنا الادراك عبارة عن الروية على وجه الاحاطة
اه. ثم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه
الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون
المجموع تمدحا واحدا فليتامل قوله بل امتناع الشيء مطلقا لا يمنع
اه التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل
على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص كلما كان النفي
اقوى كان التمدح اقوى قال الشارح المحقق رحمه الله تعالى ومنها
ان الايات الواردة اه. اي ومن السمعيات هذه الشبهة وتقريرها
انه تعالى ما ذكر سؤال الروية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه
استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما
وعتوا كقوله تعالى. وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون. وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا

ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم، فلو جاز رويته لما كان
طالبها عاتيا متجاوزا الحد، ولما كان معاقبا بسؤالها في الحال
بل كان هذا سؤالا لمعجزة زائدة، وحاصل الجواب منع كون الا
لامتناع الروية مستندا بانه يجوز ان يكون لطلبهم الروية
تعنتا وعنادا الا يرى انهم استعظموا انزال الملائكة في الاية
الاولى واستنكروا انزال الكتاب في الاية الثالثة مع انه من الممكنات
وفاقا ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عليه السلام عن طلب
الروية الممتنعة بقولهم وطلبهم قوله ولهذا اختلف الصحابة
اه اي ولامكان الروية اختلفوا فذهب بعضهم الى وقوع الروية
بالبصر ليلة المعراج والجمهور على خلافه وقد روي انه عليه السلام
هل رايت ربك فقال رايته بفوادي قوله واما الروية في
المنام فقد حكيت عن كثير من السلف، منهم شاه بن شجاع الكرماني
حيث حكي عنه انه راى ربه مرة في المنام فثلثين سنة بعده كان
دائما مع متكا، فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى
الرب مرة اخرى. ومنهم الامام احمد وهو مشهور وختم الف
من شيخ القراء حيث كان يقول قرات سورة يس على الحق تعالى
حين رايته فلما قرات تنزيل العزيز الرحيم بضم اللام رد على
الحق تعالى تنزيل بفتح اللام وقال اني نزلته تنزيلا قال وقرات
عليه سورة طه فلما بلغت الى قوله تعالى وانا اخترتك قال
تعالى وانا اخترناك وقد اجمع علماء التعبير على جواز روية الله
تعالى في المنام وبه جاءت الاحاديث نحو قوله صلى الله عليه وسلم
خير الرؤيا ان يرى العبد ربه في منامه او يرى نبيه او يرى
ابويه ان كانا مسلمين وقوله صلى الله عليه وسلم رايت ربي
في احسن صورة. ومنعها جمهور المتكلمين محتجين بان ما يراه
النائم يكون مصورا لا محالة ولا صورة للرب تعالى وانه يرى
بواسطة مثال مناسب له ولا مثل ولا مثال لرب العالمين قال
تعالى فلا تضربوا لله الامثال. وقال ليس كمثله شيء، وقال ولم
يكن له كفوا احد قالوا فمن يرى من ذلك شيئا وتخيل انه الاله
فذلك من ارادة الشيطان وتخييله واغوائه واضلاله والجواب
عنه انه اذا تجلى الحق بذاته المقدسة لعبد في منامه فالروح
تعرف بالفطرة الازلية انه هو الاله الحق بخلاف سائر الرؤيا

المحتاجة الى التعبير فان النفس بالآتها الخيالية لا تستطيع
رؤية من لا صورة له ولكن تتصوره بوسائط وامثلة تناسبه
بادنى معنى ثم تذهب الامثلة كالزبد يذهب جفاء ويبقى معها
رؤية الله تعالى حقا كما ان الكلام القديم يتعلمه الناس بامثلة
الحروف في اللوح ثم يمحى اللوح ويبقى القرآن في الحفظ واما اذا
رآه في صورة لا تناسب جلال الصمدية في معناها فالرائي قد
عبث به الشيطان فعلم انه لا يلزم من كون الشيء لا صورة له
ان لا يرى في صورة الا ترى ان كثيرا من الاشياء التي لا اشخاص
لها ولا صور ترى في المنام بامثلة تناسبها بادنى معنى ولا يوجب
التشبيه ولا التمثيل كالمعاني المجردة من الايمان والكفر والقرآن
والهدى والضلالة. اما الايمان فكقوله صلى الله عليه وسلم
رأيت الناس في المنام يعرضون منهم من قميصه الى الكعبة ومنهم من
قميصه الى انصاف ساقيه فجاء عمر بن الخطاب وهو يجر قميصه
فقالوا يا رسول الله ما اولت ذلك قال الايمان فالايمان لا
شكل له ولا صورة. ولكن جعل القميص له مثالا يرى بواسطته
وكذلك الكفر يمثل بالظلمة والقرآن باللؤلؤ والهدى بالنور
والضلالة بالعمى ولا شك ان بين هذه الاشياء مضاهاة
لتلك المعاني المرئية وتجسد المعاني لا ينكره العلماء وموضع
الغلط لمن منع رؤية الله تعالى في صورة ظنه ان المثال بفتحتين
كالمثل بكسر الميم وسكون المثلثة وذلك خطاء فاحش فان
المثل بالسكون يستدعي المساواة في جميع الصفات ويقوم كل
واحد منهما مقام الآخر من جميع الوجوه في كل حال بخلاف المثل
بفتحتين فانه انما يستعمل ما يشارك بادنى وصف مثل قوله
تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح وغير ذلك فعلم انه لا
مثل له ولكن له المثل الاعلى في السموات والارض ومن هنا جوز
الاكثرون من السلف جواز تجليه تعالى لعبده في المنام فلا ينبغي
ان يتوهم في رؤيته تعالى في المنام اذ لا شيء في الاكوان اوسع
من عالم الخيال فعلم ان كل ما جاز وقوعه في المنام والدار الآخرة
جاز وقوعه وتجلية لمن شاء الله تعالى في اليقظة والحيوة الدنيا
ولهذا ذهب اهل التصوف الى جواز رؤية الله تعالى في اليقظة
ايضا والله الموفق قال المصنف رحمه الله من الكفر والايمان

آه اشارة الى محل النزاع الذي هو المراد بافعال العباد المتعلق
كونه بخلق العبد او بخلق الرب وهو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه
مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو
ذلك مما يسمى بحاصل المصدر كما سيجيء وقيل انه اشارة الى ان
المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة، اذ الكفر عدم الايمان والعصيان
عدم الانقياد فهما امران عدميان والايمان هو من افراد العلم الذي
هو من مقولة الاضافة، والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة
وان لا يتعلق بالعدم المطلق هذا فانظر ولك الامر قال الشارح
المحقق وقد كانت الاوائل منهم آه. يعني واصل بن عطاء وعمرو بن
عبيد واضرابهما من رؤس اهل الاعتزال وتحاشيهم عن اطلاق
لفظ الخالق على العبد لقرب عهدهم باجماع السلف قبل ظهور
البدع والاهواء، على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه
وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما
يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق، فان تعلق الصفة بشيء
لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير
فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا هذا. ولا يبعد ان
يقال ان تحاشيهم عن ذلك يجوز ان يكون للتفاوت بين الخلق وبين
الايجاد والاختراع، فان في الخلق معنى التقدير والله تعالى يوجد
كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لكمال قدرته ولیس في العبد
التقدير. على انه ربما يختص لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع
جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتحاشي
المتأخرين ليس بذاك. قوله ضرورة ان ايجاد الشيء آه جعل
الايجاد بالقدرة والاختيار يعلم العلم بالتفصيل ضروريا وقد
بينه في شرح المقاصد بان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف
ممكن فلابد لرجحان ذلك النوع، وذلك المقدار من مخصص هو القصد
اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به، ولظهور هذه الملازمة بين
الخلق بدون العلم، قال الله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بعلم
العالم على عالمية الفاعل فاضمر ال المصنف الفاضل واما الكسب
فيكفيه آه. دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسبا لافعاله بالاختيار
فينتقض دليلكم به حيث يجري فيه بعينه بان يقال لو كان كاسبا
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار

لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم باطل
والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد والعلم
الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب. ولا شك في كون
العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال. قوله والحاصل الخ
حاصل الجواب عن هذا النقض انه فرق بين الخلق والكسب فان
الخلق لما كان افاضة الوجود كان موقوفا على العلم التفصيلي
لما عرفت ان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من
افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان
فوقوع ذلك المعين عنه دون ما لاخر القصد اليه بخصوصه
والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما يشهد به
البديهة. فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد
ان تكون مقصودة معلومة له. والقصد الكلي لا يثبت العلم
الكلي. واما الكسب فانه لما كان صرف القدرة والارادة عن
المقدور من غير ان يكون له تاثير ومدخل في ايجاده سوى كونه
محلا له لم يتوقف على العلم التفصيلي. بل كفاه العلم الاجمالي
هذا. قوله وقيل للمعتزلة ان يمنعوا الفرق بين الخلق والكسب في
اقتضائهما العلم. ولا يذهب عليك ان هذا كلام على السند
اذ حاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة الكسب ابتداء بسند
الفرق بينهما. على ان منع الفرق بينهما مصادم للضرورة اذ لا
شبهة في ان العلم في الكسب مما يجب لتوقف تعلق القصد عليه
ولا شك ان قصد العبد يكفي في تعلقه بالفعل ملاحظته بوجه
عام بخلاف الخلق فانه اعطاء الوجود لامر جزئي. فما لم يتصور
بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به. لا يقال لهم ان يقولوا سلمنا
الفرق بينهما لكن لا نم اشتراط العلم التفصيلي في الخلق الناقص
الذي يتصف به العباد. وانما يشترط ذلك في الخلق الكامل لانا
نقول ذلك مكابرة محضة. فان القصد لم يتعلق لا بوجه للفعل
الاختياري. فلا بد من العلم بوجه جزئي في الايجاد سواء كان
ناقصا او كاملا. وانما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح
فليتامل قال الشارح المحقق واللازم باطل فان الشيخ قد
ذكر في المواقف بطلان اللزوم وجوه. الاول ان النائم وكذا
الساهي يصدر عنه افعال اختيارية كانقلابه من جنب الى جنب

ولا

ولا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها. والثاني ما ذكره هنا
وتحقيقه ان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه
فكون البطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا
يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة والثالث
الزامي بالنسبة الى بعض المعتزلة. وهو الجبائي وابنه فان الواقع
بقدرة العبد عندهم الحركة. وهي صفة توجب المتحركية فلو كان الفاعل
منا عالما بتفاصيل فعله لزم ان يعلم المتحرك بتفاصيل حركته مع ان
اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة. وهذان الوجهان اعني الثاني
والثالث لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي
تلك الصفة. والرابع ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل
والكلمات يحرك الانامل غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعصاب
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات و
لا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها يتاتى تلك الصور والنقوش
وهذا هو الذي اشار اليه الشارح هنا بقوله واما اذا تاملت
في حركات اعضائه. قوله وليس هذا ذهولا الخ دفع لما يقال انا
لا نم انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل يجوز ان يكون توهم عدم
الشعور لعدم الشعور بالشعور. ووجه الدفع انه لو كان كذلك
لشعر بشعوره حين السؤال واللازم باطل قوله اندفاع الاول
بالثاني والثاني بالاول حاصل السؤال انا لا نم انه يلزم عدم
الشعور حال السؤال عدم الشعور سابقا لم لا يجوز ان يكون العبد
عالما بتفاصيل فعله حال المباشرة. ولكن لا يشعر بذلك الشعور
فيكون ذاهلا عنه حتى لو سئل لم يعلم او يشعر بشعوره لكن لا يدوم
له ذلك الشعور الثاني. فيكون ساهيا عنه وحاصل اندفاع
الاول ان العلم بالعلم بعد التوجه قطعي الحصول فاذا لم يحصل
ذلك بعدما سئل عنه علم انه لا علم اصلا لا انه علم وانتفى العلم به
اذ لو كان كذلك لزم ان يعلم اذا سئل عنه بداهة. وحاصل اندفاع
الثاني انه لما لم يحصل العلم به حين سئل عنه في حال المباشرة
علم انه لا علم اصلا لا انه حصل له علم وعلم بذلك العلم لكن لا يدوم
ذلك العلم الثاني اذ لو كان كذلك لعلمه في حال المباشرة اذ السهو
هو عدم استثبات الصورة فتثبت مرة وتزول اخرى. وهذا انما
يتصور بعد ما وقع هذا الامر. واما حال المباشرة فلا يتصور ذلك

قوله تامل لعله اشارة الى انه لا حاجة الى تقييد الكلام بقوله
ولو فى حال المباشرة آه ليندفع الايراد ان وتوضيحه ان ما ذكره
الشارح من الدليل الدال على بطلان اللازم مركب من ملازمة
ورفع التالى وتقريره ان يقال لو كنا نعلم بتفاصيل افعالنا لعلمنا
حال المشى بالحركات البطيئة تخلل السكنات لكن التالى باطل وكل
منهما بديهى كما صرح به فى شرح المواقف فيكون منع كل منهما مصادما
للبداهة فلا يسمع فالمنع المورد على قوله بل لو سلم الخ بعيد خارج
عن قانون المناظرة فالاشتغال بدفعه بالتقييد المذكور عبث
فافهم قال الشارح المحقق الثانى النصوص الواردة آه اى الوجه
الثانى من الوجوه التى احتج بها اهل الحق فيكون بيان الوجهين فقط
بعد ما قال بوجوه من قبيل الاكتفاء كقوله عليه السلام حبب الى
من دنياكم ثلث الطيب والنساء الحديث وما قيل من ان الوجه الثانى
مشتمل على وجوه فلذا قال بوجوه مع فرع بان الوجه الاول ايضا
مشتمل على وجهين فالمناسب ان يقول الثالث فافهم واعلم ان
النصوص الواردة فى هذا المطلب انواع باعتبار خصوصيات تكون
للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شىء او لعمل
العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل وغير ذلك فمن الوارد بلفظ
الخلق للعباد واعمالهم قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم
على ان ما مصدرية على ما اختاره سيبويه لاستغنائها عن الحذف
والاضمار او معمولكم على ان ما موصولة على حذف الضمير اى وخلق
ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على
عبادة ما عملوه من الاصنام وكلمة ما لكونه عامة يتناول ما
يعملونها من الافعال والاوضاع والحركات وغير ذلك وذلك
لان المراد بافعال العباد المختلف فى كونها بخلق الرب او بخلق
العبد هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة
والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى حاصلا
بالمصدر لا نفس الايقاع الذى هو من الاعتبارات العقلية الا
يرى الى مثل يقيمون الصلوة يؤتون الزكوة يعملون الصالحات
والسيئات وللذهول عن هذه النكتة قد توهم الجمهور ان
الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية فبالغوا فى نفى
كونها موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما تأفكون

فى قوله تعالى فاذا هى تلقف ما يأفكون مجاز دفعا للاشتراك
ومن الوارد بلفظ الخلق لكل شىء قوله تعالى خالق كل شىء فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض
الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندهم كذلك بل يحمل
على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج الواجب بدلالة
العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل فى عموم اكرمت كل من دخل
الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من
يقول بكونه قطعيا قيل وللمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر
من ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه فتامل وقس
قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فان الظاهر ان حذف المفعول
للتعميم وسيجىء ما يتعلق به قوله لا يقال فالكفار مثلا آه حاصله
انه اذا كان الخالقية مناط الاستحقاق العبادة لزمكم القول
بكون المعتزلة من المشركين دون الموحدين مع انكم لا تقولون به
وحاصل الجواب منع الملازمة بتحرير معنى الاشراك واجيب ايضا
بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين على الالتزام فافهم
قوله او بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس
قوله الا ان مشايخ ما وراء النهر آه قيل المراد بالتضليل النسبة
الى الضلال او كونهم مضلين يعنى كلام المشايخ ليس على حقيقته
ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة فى ضلالهم واضلالهم لا
يقال كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك لانا نقول انه ليلهم
من القياسات الشعرية قوله الا فاثبات شريك مستقل فى نفسه
الملك اشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل فى امر حقير
ثم فى قولهم ان المجوس اسعد حالا منهم بحثا اذ قد وقع فى بعض
كتب الفروع انه لو قال النصرانية خير من اليهودية كفر لانه اثبت
الخيرية لما هو قبيح عقلا وشرعا ثبت قبحه بالادلة القطعية و
الجواب ان اللازم منه ان الكفر هو القول بكون طائفة من الكفرة
خيرا من كذا مطلقا لا كونهم اسعد حالا اى وصفا منه بمعنى اقل
مكابرة وادنى اثباتا للشريك على انه يجوز ان يقال كفر بعض اخف
من كفر بعض وعذاب بعض ادنى من عذاب بعض واهون والحاصل
ان اثبات الخيرية المطلقة لنوع من الكفر والكافر بالنسبة
الى كل شىء كفر بخلاف اثبات الخيرية المقيدة فليتامل قال المحشى

الفاضل ينبغي ان يجعل هذا المصدر آه. يعني ينبغي ان يجعل العمل بمعنى المعمول حتى يصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع والايجاد امر اعتباري لا تحقق له في الخارج. والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق. ثم ينبغي ان يحمل اضافة العمل الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة مقام التمدح وان كان الاصل في الاضافة العهد كما بين في موضعه. اذ لو لم يحمل عليه لم يتم المقصود فان المعمول كما يصدق على الحركات والسكنات الصادرة عن العباد يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ لا شك انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه. فعلى تقدير عدم الاستغراق يحتمل ان يكون المراد مثل هذا المعمول كما يؤيده كون الاية في مقام توبيخ عبدة الاصنام. فيكون حاصل المعنى ان الله خلقكم وخلق ما وجد باعتبار تعلق افعالكم الصادرة عنكم به من الجواهر ولا نزاع لهم في ان الجواهر والاعراض الغير الصادرة عن العباد مخلوقة لله تعالى. وانما النزاع في الافعال التي تقع بكسب العبد وتستند اليه مثل الصوم والصلوة كما تقدم والاية على هذا التقدير لا تثبته فلا يتم المقصود. قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى تعلق به الوقوع. واطلاق المصدر على الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه. بل قيل كلا المعنيين اعني المعنى المصدري والحاصل بالمصدر معنيان حقيقيان للمصدر فيتم المقصود على تقدير عدم الاستغراق ايض. ودفع ذلك بانه لا يتم المقصود على هذا التقدير ايض. اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او التوليد كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد مخلوقة لله تعالى اولا وبالذات. والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات. فلا بد من ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود هذا. ولك ان تقول لا نم ان

المقصود ذلك وانما المقصود اثبات ان افعال العباد التي تقع بكسبهم وتستند اليهم مخلوقة لله تعالى اذ المقصود رد المعتزلة في قولهم بانها مخلوقة لهم وذلك المقصود يحصل بحمل العمل على الحاصل بالمصدر وان لم يحمل الاضافة على الاستغراق فافهم. قوله وبالجملة فحذف الضمير اقل تكلفا آه وحاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا من جعل ما مصدرية اذ فيه جعل المصدر بمعنى المفعول وحمل الاضافة على الاستغراق مع ان المعهود فيها هو العهد فترجيح الشارح ما المصدرية بالاستغناء عن الحذف ليس كما ينبغي. قيل ليس فيه جعل المصدر بمعنى المفعول كما ادعاه المحشي الفاضل. فانه كما ان المعنى المصدري معنى حقيقي للمصدر كذلك الحاصل بالمصدر اي الهيئة الحاصلة به فلا احتياج في صحة تعلق الخلق بالعمل الى ان يجعل بمعنى المعمول فالاحتمالان متساويان في الترجيح هذا. لكن لا يذهب عليك ان حذف الضمير اهون تكلفا من حمل الاضافة على الاستغراق وقيل ايض غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولية حتى يرد ما ذكره المحشي الفاضل واجيب بانه يمكن ان يقال غرض المحشي ايض مجرد بيان ترجح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح فافهم. قوله كون الحركات والسكنات آه. هذا ذهول عن سياق كلام الشارح فانه بصدد بيان ما آل ما هو محل النزاع. وكون الحركات والسكنات في صورة ايجاد غيرهما من اسباب ذلك الايجاد لا ينافي كونهما متعلق الايجاد الذي يتعلق بهما فافهم. قال المحشي الفاضل قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر. والموجه هو المولى صلاح الدين وحاصل توجيهه ان للمعتزلة ان يقولوا يجوز ان يكون المراد بالخلق خلق الجواهر صرفا الى الكامل فالمعنى انه يخلق الجواهر لكن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية. وقد يوجه ايض بان المراد الخلق بلا الة ومباشرة اسباب. او المراد هو الاستدلال بالخلق. وكل منها خلاف الظاهر. ولا يعدل عن الظاهر ما لم يدع الى العدول داع. ولا داعي هنا. بل جعل الخلق المتعدي منزلة منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على ان المراد بالخلق هو الخلق مطلقا وكذا وقوع الاية في مقام التمدح يابى عن ذلك التخصيص. واما ما جعلوه وجه التخصيص من لزوم بطلان قاعدة التكليف على تقدير

كون الكل بخلق الله تعالى فلا يصلح ان يكون وجها للتخصيص كما
سيأتى وقوله وهم يمنعون آه كانه قيل كيف لا يثبتون التشريك
فى الالوهية بمعنى الاستحقاق للعبادة وانهم يقولون ان العبد
خالق لافعاله والخلق يستلزم الاستحقاق للعبادة لكونه
مناطا له فاجاب بانهم يمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق
العبادة بل يجعلون مناطه هو الخلق الكامل الذى يكون بلا آلة
واسباب كما اشار اليه الشارح ويمنعون ورود الاية السابقة
اعنى قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام كون الخلق مطلقا
مناطا لاستحقاق العبادة بل يزعمون ان الله عز وجل جعل مناط
استحقاق العبادة الخلق الكامل الاستقلالى فقال افمن يستقل
بالخلق كمن لا يستقل به حتى يستحق ما يستحقه الاول فان قلت
مقتضى الظاهر ان يقال افمن لا يخلق كمن يخلق فلم عكس قلت للتنبيه
على انهم بالاشراك بالله عز وجل جعلوه من جنس المخلوقات العجزة عن
الخلق عاجزا مثلهم فرد عليهم ذلك ومن توهم ان المراد بالاية
السابقة هو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فقد توهم فافهم
قوله فقيل يرد عليه ان الدليل آه لا يذهب عليك ان منعهم ذلك
لا ينفى قطعية الدليل عندنا اذ نبطل سند منعهم بانه خلاف
الظاهر ولا يعدل اليه ما لم يدع اليه داع ولا داعى هنا كما مر
فتذكر وتبصر قال الشارح المحقق واحتجت المعتزلة آه اعلم ان
المعتزلة القائلين بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم
استقلالا افترقوا فرقتين فابو الحسين البصرى ومن تبعه ادعوا
ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول العقلاء المنصفين الخالين
عن تقليد اسلافهم وجعلوا انكاره سفسطة مصادمة للضرورة
وذكروا فى ذلك وجوها على قصد التنبيه والاستدلال فان ربما
يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا فمن جملة تلك
الوجوه ما ذكره الشارح المحقق هنا وحاصله ان كل احد يفرق
بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشى على الارض والصعود الى
الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط من السطح وما ذاك الا
بان الاولى بقدرته وايجاده بخلاف الثانية ومنها ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه
كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والحرارة و

والاحجام عنهما اذا علم ان فى الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل
بالاختيار الا الذى يحدث منه الفعل على وفق دواعيه ومنها
ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم
من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال
لما حكم بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله
ومنها انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشى من الصحيح البنية
لا من الزمن والمقعد بناء على صحة صدورهما من الاول دون الثانى
واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى ومنها انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل ولا معنى لهذا
سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الجماد طفر الجدول
الضيق دون الواسع ومنها ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
انه يطلب ما يجد ثمة المأمور ولهذا يتلطف فى استدعاء ذلك
الفعل عنه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التى يجد منها المنهى
وكذا التمنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
باحداثه وايجاده هذا والفرقة الثانية منهم فاستدلوا على
مذهبهم بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فترجع الى خمسة
ذكر الشارح منها اثنين الاول وهو عمدتهم الكبرى وعروتهم
الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال بل كان
الكل بخلق الله تعالى لم يكن فيه فائدة منها بطلان التكاليف من
الاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا
فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا ومنها
بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل
له ولا واقع بقدرته واختياره ومنها ارتفاع الثواب والعقاب
الوارد بهما الوعد والوعيد اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو
بخلق المثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب على ما يخلقه كان اشد
ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة
والتزيين ومنها غير ذلك مما ذكر فى المبسوطات والجواب ما ذكره
من قوله انه انما يتوجه على الجبرية آه وحاصله منع الملازمة
المذكورة فى استدلالهم على مذهب اهل الحق المثبتين للكسب و
الاختيار يعنى لا نم انه لو كان الكل بخلق الله لبطل التكليف اذ لم
لا يجوز ان يكون الكسب مدار التكليف والمدح والذم والثواب

[illegible]

والعقاب، وهذا الجواب كما يدفع شبهة الفرقة الثانية العقلية
يدفع شبهة الفرقة الاولى ايضا وكذا اجاب عن كليهما بهذا الجواب
والثانى ما ذكره بقوله وقد يتمسك بانه لوكان خالق القاذورات وغيره
انه تعالى لوكان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما
واحد ولوكان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للظالم
الا فاعل الظلم وحينئذ يلزم ان يكون البارى تعالى وتقدس
ظالما فاسقا اكلا شاربا الى غير ذلك من الفواحش لا يستطيع
العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال قال فى شرح
المقاصد وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقة من
المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها فى كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب
يغطى على العقول وعنده تعمى القلوب التى فى الصدور هذا و
ذلك لما ذكره فى جوابه وهو ظاهر، وباقى الشبه مع اجوبتها
مذكورة فى شرح المقاصد فليطلب ثمة، واما النقليات فكثيرة
جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان الجبر
وقد بينه الامام الرازى فى سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقى
وبلغ الامد الاقصى فى التقرير والمعارضة من جانب اهل الحق
ومن اراد التفصيل فى ذلك فليرجع اليه، ذكر الشارح منها
قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين، وقوله تعالى واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى، ووجه التمسك بهما والجواب
عنه اظهر من ان يخفى قال المحشى الفاضل وهو ان المكلف به
امر اختيارى البتة لما قررنا فى تقرير كلام الشارح، وقيل
هو ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله وليس
للعبد مدخل فيه فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ
ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اثباته فيكون بطلانه قاعدة
كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة فى بطلانه ويؤيده
ما فى عبارة غيره وعبارة نفسه فى شرح المقاصد لبطل
التكليف فافهم قوله لانه لو كان الكل بخلق الله تعالى اه بيان
للزوم بطلان التكليف على تقدير كون الكل بخلق الله تعالى وقد
بيناه سابقا ايضا، وقوله تامل اشارة الى ان ما ذكره
بناء على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل
عند الاشعرى قال المحشى الفاضل قد يقال يجوز ان يمدح

اه حاصله منع لزوم بطلان المدح والذم والثواب والعقاب على
تقدير كون الكل بخلق الله تعالى مستندا بانه يجوز ان يكون المدح
والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما
الاستقلال بالفعل، وذلك كما يمدح الشئ ويذم بحسنه و
قبحه وسلامته من الافة والعاهة وبنائه الغرائز فان ذلك
باعتبار انه محل لها لا انه موثر فيها، ويجوز ان يكون الثواب والعقاب
المترتبان على الافعال الاختيارية كسائر العاديات المترتبة
على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال عن
علته فانه تصرف له تعالى فى خالص حقه، وانما ترك الشارح هذا
الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه
على انه انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم اعتراضيا على ما
وقد اعترض على جعل الثواب والعقاب من العاديات بانه يؤدى
الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى كما ذهب اليه
المعتزلة وذلك لان قسمة العادى الى الواجب وغيره لم يعهد
عند القوم وان امكن دفعه بارادة التنظير فى عدم اللزوم العقلى
لا بانه من قبيل العاديات وبان مراد المعتزلة من الوجوب هو
اللزوم العقلى واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره
كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول لدى، واما الجواب
باثبات الكسب والاختيار فهو العمدة فى هذا المطلب فلذا اختاره
الشارح رحمه الله قال الشارح وهى اى افعال العباد كلها
بارادته ومشيته اى بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان
خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان
الارادة من الشئ ينبئ عن الرضا دون الارادة بالشئ والله تعالى
لا يرضى ببعض افعال العباد وانه يريد الكل على ما قرره السيد
السند قدس سره فى شرح المواقف، ثم ان كون افعال العباد
بخلقه تعالى يقتضى كونها بارادته تعالى فلو قال هى بارادته
ومشيته لكان اوفق، وكما يقتضى الكون بخلقه الكون بارادته
يقتضى الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون بخلقه الكون
بارادته يقتضى الكون بتكوينه عند القائل به فافهم قال المحشى
الفاضل فان الله تعالى اجرى عادته اه اعلم بان الماتريدية
لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذه الكلمة اعنى قوله تعالى كن

بل وجودها متعلق بخلق الله وايجاده وتكوينه وهي صفته
الازلية، وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده
وكمال قدرته على ذلك بطريق الاستدلال بالشاهد يعني لو
كان في قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم بهذه الكلمة التي
ليس في كلامهم ما هو اوجز في الدلالة على التكوين منها فيتكون ما
ارادوا وجوده عقيب التكلم بهذه الكلمة بلا صنع آخر منهم لتيسر
يكون الايجاد عليهم في غاية اليسر فتكوين العالم وامثاله ايسر
على الله تعالى بكثير، وعند الاشعرية وجود الاشيا متعلق بكلام
الازلي القائم بذاته تعالى لا بالكلام اللفظي المركب من الحروف
والاصوات لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ولانه يستحيل
قيام الصوت والحروف بذاته تعالى على ما ذكر في شرح التاويلات
في غير موضع، وهذا لانهم لما قالوا ان التكوين عين المكون
لم يمكنهم تعليق التكون بالتكوين فعلقوه بالامر واما عند الماتريدية
فلما كان التكوين صفة ثابتة ازلية امكن تعليق الوجود به فلا
حاجة الى تعليقه بالامر فجعلوه عبارة عن سرعة الايجاد و
سهولته، وقد ذكر في التيسير في تفسير قوله تعالى اذا قضى امرا فانما
يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون
بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا
للمعدوم به يوجدا وخطابا للموجود بعد ما وجد لاجائز ان
يكون خطابا للمعدوم لانه لا شئ فكيف يخاطب ولا جائز ان
يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن وهو كائن
وانما هو بيان انه اذا شاء كونه كونه فكان ولذا قال الشارح
لا يبعد فتامل، ويمكن ان يكون اشارة الى الاختيار فان الحكم
ينبئ عنه قوله ذكر في الاعتماد وشرح العمدة آه قال الشارح
المحقق في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشئ اما قولا كما في
قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه واما فعلا كما في قوله
تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى فعلم
منه ان ما وقع في الاعتماد وشرح العمدة من جعل الامر مغايرا
للحكم وغيره ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر والفعل وكذا الاعلام
والتبيين كما قيل في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية ان المراد من القضاء الاعلام والتبيين

كلها الفاظ جمعها معنى واحد هو اتمام الشئ يعتبر بحسب المقام
بواحد منها كذا قيل، وانت خبير بانه لا منافاة بين ما في التلويح
وما في شرح العمدة فافهم قوله ويكون نسبته الى الحكم آه يعني
انه كما ان ذكر المشية بعد الارادة للتنبيه على الترادف او
لزيادة التاكيد وتحسين اللفظ كذلك ذكر القضية بعد الحكم
قوله ويرد على الاول اي على ان يراد الفعل مع الاحكام وايضا
تغني عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة تعالى اذ لا معنى
لكونها بفعله الا كونها بخلقه فتامل قال المحشي الفاضل فهي من
الصفات الفعلية فمرجعه اما الى تعلق التكوين او الى تعلق
القدرة عقيب الارادة على ما سبق تفصيله قوله وفي شرح
المواقف ان قضاء الله تعالى قال فيه، واعلم ان قضاء الله
تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها واحوالها، واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى
يكون على احسن النظام واكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم
بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على
احسن الوجوه واكملها، والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى اذا
عرفت هذا فما قاله من ان القضاء عبارة عن جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع هو ماخوذ من تفسير الفلاسفة فان المراد بالوجود
الاجمالي هو الوجود الظلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر
عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في
عرف الفلاسفة يؤيده ما في شرح المقاصد وما في شرح
الاشارات للمحقق الطوسي حيث وقع فيهما ان القضاء عندهم
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
مفصلة في المواد الخارجية واحدا بعد واحد كما قال عز من
قائل وما ننزله الا بقدر معلوم فظهر من ذلك التحقيق ان ما
قاله الاصفهاني هو ما ذهب اليه الفلاسفة وقد قربناه

ان معنى القضاء في اللغة هو اتمام الشيء مطلقا فثبت ان للقضاء الاثلثة معان احدها اللغوي والثاني مصطلح الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة، فما ذكر المولى خواجه احمد من ان له ستة معان كما مر في الحواشي من قلة التدبر فتبصر. قوله من الصفات الذاتية اي فالقضاء على ما في شرح المواقف من الصفات الذاتية، وكذا من مصطلح الاشاعرة لكن التفسير بما ادى الى زيادة التكرار اذ اصل التكرار حاصل بقوله ومشيئته لم يلتفت اليه الشارح المحقق فافهم. قال الشارح المحقق لان الرضاء بالقضاء واجب هذا كبرى دليل الملازمة، وصغراه مطوية، وتقرير الدليل لان الكفر قضاء، والرضاء بالقضاء واجب، وحاصل الجواب منع الصغرى اعني كون الكفر قضاء، وما له منع الملازمة بان يقال لا يلزم من كون الكفر بقضاء الله وجوب الرضاء به وانما يلزم ذلك لو كان الكفر قضاء، وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون هو مقضيا ولا يلزم منه وجوب الرضاء بالقضاء وجوب الرضاء بالمقضي نعم ان الرضاء بالمقضي ايضا واجب لكن من حيث انه يقضي لا من حيث انه مكسوب للعبد وصفة قائمة به كما سيجيء تحقيقه فتبصر. قال المحشي الفاضل قيل عليه لا معنى له اه. القائل هو المولى الاصفهاني حيث قال في هوامش شرح الطوالع وللقائل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم، فان القائل اذا قال رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب ان يقال الرضاء بالكفر من حيث انه قضاء الله تعالى طاعة، والرضاء به من هذه الحيثية ليس بكفر انتهى. وقد اجيب عن اصل السؤال بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه لزيادة غوايته كما قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم. وقيل ان ذلك انما يستقيم في الرضاء بكفر الغير فقد اختلف المشايخ فيه. والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه فافهم. قوله قيل خبره اه تزييف لما قيل بمنع عدم تعلق الرضاء بصفة من صفات الله تعالى على تقدير كون القضاء عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام

ويتعلق

ويتعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن ارادته الازلية كما في الحواشي وارجاع جواب الشارح الى ما في سياق الصواب بالاستلزام الكذب قرره فيكون مراد الشارح على هذا التقرير بقوله والرضاء انما يجب بالقضاء، والرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه متعلقا مقضيا لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات، وانما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل والرضاء انما يجب بالمقضي اه اولا لان هذا الطريق ابلغ في افادة المرام كما لا يخفى على اولي الافهام الا ان هذا المعنى لا يساعده قول الشارح دون المقضي لان المتبادر منه ان الرضاء بالمقضي مطلقا كفر، وما قيل من انه دون المقضي بعد قوله والرضاء انما يجب بالقضاء شاهد صدق على ان المراد بقوله دون المقضي هو المقضي لا من حيث انه متعلق مقضي فبعيد جدا على ان الشارح المحقق رد هذا الجواب في شرح المقاصد حيث قال بعد ما اجاب بان الكفر مقضي لا قضاء ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضي وقد يجاب بان الرضاء بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر، وفيه نظر انتهى ولعل وجه النظر ان تاويل المعنى المصدري بالمفعول انما يرتكب عند الاحتياج اليه ولا حاجة ههنا، على ان الرضاء بالكفر وان كان من حيثية كونه مقضيا لا يخلو عن بشاعة لفظية فتامل. بقي انه لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه تخصيص هذه الصفة بالبيان ويمكن ان يقال ان هذه الصفة لما كان صدور المكاره من اثارها كان مظنة اعتراض العباد وعدم رضاهم بها فلدفع ذلك التوهم خصوها بالبيان فتدبر. قوله تامل تعرفه اي تامل في كلام المحشي تعرفه انه كذلك لكن في كون ذلك الحاصل حاصل ما ذكره الشارح من الجواب نظر لما عرفت انه رحمه الله جعل ذلك جوابا آخر واعترض عليه في شرح المقاصد فتذكر. قال الشارح المحقق وهو تحديد كل مخلوق اه ولم يلتفت الى ما يقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين لانه يؤدي الى التكرار فان القضاء بالمعنى الذي حمله الشارح عليه يغني عنه على ان مفهوم الايجاد لم يعتبر في وضعه اللغوي، والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه. قوله والمقصود تعميم ارادة الله اه اي المقصود من ذكر قوله وتقديره

بالمعنى الذي فسره به هو تعميم ارادة الله تعالى وقدرته
للشرور والقبائح ردا للمعتزلة. وتحرير المسئلة ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات وغير مريد لما لا يكون. فكل كائن مراد له تعالى
وما ليس بكائن ليس بمراد له على ما هو مذهب اهل الحق. واتفقوا على
جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة. فيقال جميع الكائنات مرادة
لله تعالى. لكن اختلفوا في التفصيل. فمنهم من لا يجوز اسناد الكائنات
اليه تعالى تفصيلا. فلا يقال الكفر والفسق مراد له تعالى لايهامه
الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من
ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف في الاسناد تفصيلا
وذلك كما يصح بالاجماع والنص ان يقال انه خالق كل شيء ولا يصح
ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها
مخلوقة له تعالى ايضا اتفاقا. وكما يقال له كل ما في السموات والارض
اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير
الملك اليه تعالى. ومنهم من جوز ان يقال الله تعالى مريد للكفر و
الفسق معصية معاقبا عليها. قيل لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض
لها الا ان يقال اكتفى بظهورها من بيان حال الارادة هنا
والظاهر ان المراد هو الاشارة الى تعميم الارادة فقط لما لا يخفى
فتفطن. وقوله لما مر من ان الكل بخلق الله تعليل لعموم ارادته
تعالى. وتقريره انه تعالى خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه
مريد له بالضرورة هذا وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة
لله تعالى. فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة
من مخصص وهو الارادة كما مر في بحث الصفات هنا. واما انه غير
مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان
الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم
باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة ومنع
ان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه والمقدور اذا كان متعلق
المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وبأن من
اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع
انه لا يريد قتله عن حيوته والجواب ان هذا تمن لا ارادة فانها
الصفة التي من شأنها التخصيص والترجيح. وايضا لو اراده فاما

ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقق مراده
ولانه لا يتصور من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد
طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح
الصفة. وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى مع
كونه واجبا. وايضا هو منقوض بما علم الله تعالى وجوده كايمان
المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح
الصفة وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث فترقب. ومما يعضد هذا
ذلك المذهب اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار على اطلاق
قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فينبغي
ان يكون مؤيدا. بل ربما يحتج به وانما صرحنا بالاطلاق دفعا
لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية
كما توهم تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون
هذا في معرض تعظيم الله تعالى واعلاء شأنه ووجه الاحتجاج
ان قولنا ما شاء الله كان ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما
لم يكن لم يشأه الله فيبطل قول المعتزلة انه تعالى اراد من الكافر
الايمان لكنه لم يكن وقولنا وما لم يشأ لم يكن ينعكس بذلك الطريق
ايضا الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله تعالى فيبطل قولهم انه تعالى
لم يرد الكفر من الكافر فاضبط. وقوله فان قيل فيكون اي
فعلى عموم ارادته تعالى للشرور يكون الكافر مجبورا في كفره المقضي
المقدور لا مختارا فيه. فلا يمكن منه وقوع الايمان ويكون الفاسق
ايضا مجبورا في فسقه لا مختارا فيه. فلا يمكن منه وقوع الطاعة
فلا يصح تكليفهما بما هو مستحيل الوقوع منهما والحاصل انه لو
عم ارادة الله تعالى للشرور لزم عدم صحة التكليف والجواب
منع الملازمة. وتقريره انا لا نم لزوم عدم صحة التكليف على تقدير
عموم ارادة الله تعالى مطلقا وانما يلزم ذلك لو اراد الله
تعالى كفر الكافر مثلا ارادة مجبرة وليس ذلك بلازم لم لا يجوز
ان يكون المراد هو الارادة التابعة لاختيار الكافر والفاسق فاذا
كان للاختيار مدخل فلا جبر الى كفره وفسقه فان الاختيار لا
يجامع الجبر فاذا لم يوجد الجبر على الكفر والفسق صح تكليفهما بالايمان
والطاعة وذلك كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار

ولا يقع الا ما علمه وَالغرض منه الزام المعتزلة فانهم يسلمون ذلك
ويقولون ان التكليف بما علم خلافه لا يستلزم محالا فنقول كما
ان التكليف بما علم خلافه من الافعال الاختيارية لا يستلزم محالا
فكذا التكليف بما اراد خلافه. وَقد فسّر بعضهم قول الامام السابق
القدرية يعني المعتزلة اذا سلموا العلم خصموا هذا. وَسيجي ما له و
ما عليه. وَالاخف مؤنة في الجواب ان يقال لا نم لزوم عدم صحة
التكليف على تقدير عموم ارادته تعالى للشرور اذ التكليف
بالممتنع تصرف له في ملكه. وَلو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع
فانما هو في الممتنع الذي لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة
اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة
صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو واما في
ما لا يكون مقدورا بالفعل المكلف به فلا. وَالايمان في نفسه
امر مقدور فيصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن
مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله
وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف
بالصلوة اجماعا فليتامل وقوله والمعتزلة انكروا اه شروع
في بيان مذهب المعتزلة وتزييف ادلتهم بعد اثبات مذهب اهل
الحق وتحرير مذهبهم انهم قالوا هو تعالى مريد لجميع افعاله غير ارادة
الحادثة عندهم اثبتها وَاما افعال العباد فهو مريد للمأمور به
منها كاره للمعاصي والكفر فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان
لم يقع لا الكفر وان وقع. وَكذا يريد من الفاسق الطاعة وان
لم تقع لا الفسق وان وقع حتى ان اكثر ما يقع من افعال العباد
خلاف مراده تعالى وَذلك شنيع جدا قال في شرح المقاصد و
الظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده. وَفي قوله كرم
الله حتى انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
اشارة الى ان انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة
بل الموجب له انه لا يترك ارادة الخير زعما منهم ان ترك ارادة الخير
كارادة الشر قبيح. وَالغرض من الحكايتين تاييد شناعة مذهبهم قبل
وَفي قول المجوسي لان الله تعالى لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام
شر بناء على اصل المعتزلة. وَفي قول عمرو بن عبيد رد لتعريضه بالتصريح
بكون الاسلام خيرا. وَقول المجوسي فانا مع الشريك الاغلب حيث

ارادة انى ارجح الشريك الاغلب وارادة انى مضطر في يده وَفي
قول الهمداني تعريض بالاستاذ بانه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه
حيث ينسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وَفي قول
الاستاذ تعريض بان نقصان التنزيه والتسبيح فيه حيث جعله
مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء قال المحشي الفاضل
قالت المعتزلة انه تعالى اراد اه. هذا جواب عن سؤال لزوم النقص
والمغلوبية في عدم وقوع مراد الله عن طرف المعتزلة وحاصله
انا لا نم لزوم النقص وَانما يلزم ذلك لو اراد الله تعالى من العباد
ايمانهم ارادة جبر واضطرار ولم يقع وَليس الامر كذلك بل ارادة
رغبة منهم واختيارا وتخلف المراد عن هذه الارادة لا يستلزم
النقص والمغلوبية لعدم دلالته على عجزه وقوله وليس بشيء اي ما
قالت المعتزلة في الجواب ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة
التفويضية لا يخلو عن نوع نقص ومغلوبية. وَلا نقص اقل من الشناعة
وهي لازمة قطعا حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد
والخدم. وَقد سبق ان الظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية فضلا
عن ملك الملوك وقوله وقيل لا يفهم من الارادة اه جواب عن طرف
المعتزلة عن الايراد المذكور بقوله وليس بشيء وحاصله انه لا يفهم
من ارادته تعالى ايمان العبد اختيارا منه الا الرضا. فقولهم بتخلف
المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهذا
هو مذهب اهل السنة. فان لم يلزمهم في ذلك الشناعة لا يلزم
المعتزلة ايضا وان لزمهم لزمهم ايضا. وَما قيل من ان قوله وقيل لا يفهم
اه عطف على قوله قالت المعتزلة لان المنقول بقوله وقيل متقدم
على الرد اعني قوله وليس بشيء والمتقدم لا يكون ردا للمتأخر فكيف
يتوهم انه رد لقوله وليس بشيء ففيه ما لا يخفى وقوله وهو كلام
خال عن التحصيل ايراد على ما قيل. وَحاصله انه ان اريد بكون ذي
الارادة الغير المجبرة رضاء كونها رضاء عندهم فهو ليس كذلك اذ
الرضا عندهم هو الارادة مطلقة سواء كانت مجبرة او غير مجبرة
فالقول بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة
فيلزمهم النقص والشناعة جزما. وَان اريد كونها رضاء عندنا فهو ليس
كذلك ايضا اذ الرضا عندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض بل بعض
ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن

فانه تعالى يريده و يترك الاعتراض عليهم وقد لا يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعالى يريده و يواخذه به عندنا وكما فى ايمان الكافر فانه تعالى لا يريده و يترك الاعتراض عليهم، ولا يلزم من تخلف المرضى عن الرضا نقص وشناعة فى ذات صاحبه نعم يلزم من تخلف المراد عن الارادة وان كانت غير مجبرة نقص وشناعة عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى، ولكن اين الرضاء من الارادة، فقوله فانه امر آه تعليل و ترجيح لكون الرضاء نفس الترك المذكور فافهم قوله يدل عليه قوله ما الزمنى آه، وجه الدلالة انه يشعر بان ما ذكر المجوسى مقدمة الزامية والمقدمة الالزامية هى التى يورده الخصم للالزام ولا يقول به فقول المجوسى انه لم يرد اسلامى واردة مورد الالزام بانه لو كان الاسلام خيرا اراده الله تعالى لكنه لم يرده من شر ولما اجاب بانه تعالى اراده ولكن قد تخلف مراده عن ارادته لارادة الشياطين خلاف ما اراده تعالى بناء على اصلهم الفاسد ومذهبهم الكاسد الزامه بان الشيطان يكون اغلب هنا و لعل وجه التامل هو الاشارة الى خفاء هذه الدلالة فتدبر قوله تامل لعل وجهه هو ان التوصيف هو المتبادر لفظا والاضافة انسب معنى قوله تامل لعله اشارة الى عدم صحة كونه تعليلا لكون الرضاء اما الارادة مع ترك الاعتراض ونفس ذلك الترك بل التعليل يقتضى ان يكون هو نفس الترك المذكور على ما قررنا لا الارادة مع الترك فانه لا يستقيم قوله وقد لا يجامعه، وما قيل من ان قوله قد يجامع تعلق الارادة يثبت كونه الارادة مع الترك و قوله وقد لا يجامعه يثبت كونه نفس ذلك الترك فلا يرضى به عاقل فضلا عن فاضل فتامل قوله خلافا للمعتزلة فانهم يجوزون تخلف المراد عن الارادة التفويضية ويزعمون انه لا يكون نقصا ولا مغلوبية قال الشارح المحقق والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة اه هذا اشارة الى وجه من وجوه تمسكات المعتزلة فى دعواهم اعنى عدم ارادة الله تعالى للشرور والقبائح وتقريره ان الله تعالى لو اراد كفر الكافر وفسق الفاسق وقد امرهما بالايمان والطاعة ونهاهما عن الكفر والفسق لزم الامر بما لا يريد والنهى عما يريد و ذلك عند العقلاء سفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، فالامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة، وحاصل جوابه منع كونه سفها

وما قيل من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهى ... [illegible]

وانما

وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به وهو ممنوع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده ليعذروه على ضربه فقد يأمره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده، واما الثانى وهو انه لا يريد الفعل فلان مقصوده وهو اظهار عصيانه لا يحصل الا بتركه الفعل وما من احد الا وهو يريد ما يفضى الى مقصوده لا ما ينافى مقصوده، وكذا اذا امر العبد متحنا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان و كذا الملجأ والمكره على الامر بنهب امواله قد يأمر بما لا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه فلا سفه فى كل من الصور الثلث وكذا النهى فان قيل مأمور السلطان يتبادر الى المامور به معللا بانه مراد السلطان، فلو لم يستلزم الامر الارادة لما حصل ذلك التبادر قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم، فاذا ظهر من هذا التقرير انا نعلم من انفسنا ان الشئ قد لا يكون مرادا لنا ونامر به لداع ظهر انه يجوز له تعالى ان يأمر بما لا يريده لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى على انه تعالى لا يسئل عما يفعل لان كل ما فعله تصرف له فى خالص ملكه من سلم انه تعالى رب العالمين لا يجترئ على السؤال بانه لم فعله كذا، وما الحكمة فيه فان هذا السؤال انما صدر اولا عن ابليس حيث قال انى سلمت ان البارئ تعالى الهى واله الخلق قادر عالم شاء حكيم الا انه يتوجه على مساق حكمته اسولة فى الملائكة ما هى وكم هى قال سبعة، الاول انه قد علم قبل خلقى اى شئ يصدر منى فلم خلقنى اولا وما الحكمة فى خلقه اياى، الثانى سلمت انه خلقنى على مقتضى ارادته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة بالتكليف بعد ان علم بانه لا ينتفع بطاعته ولا يتضرر بمعصيته، الثالث سلمت انه خلقنى وكلفنى بالمعرفة والطاعة فالتزمت تكليفه بما فعرفت واطعت فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة فى هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك معرفتى وطاعتى، الرابع سلمت انه خلقنى وكلفنى على الاطلاق والخصوص فاذا لم اسجد فلم لعننى واخرجنى من الجنة وما الحكمة

في ذلك وانا لم ارتكب قبيحا الا قولي لا اسجد الا لك، الخامس
سئلت انه خلقني وكلفني عموما وخصوصا فلم اطعه فلعنني و
طردني فلم طرقني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي
فاكل من الشجرة المنهي عنها فاخرجه من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد
ان لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا في الجنة
السادس سئلت انه خلقني وكلفني ولعنني وطردني واخرجني
وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على اولاده حتى
اراهم من حيث لا يروني ويوثر فيهم وسوستي وما الحكمة في ذلك
والحال لو حال بيني وبينهم فتعيشوا طاهرين سامعين مطيعين
لكان احرى واليق بالحكمة، السابع سئلت ان هذا كله على مقتضى
حكمه فلم اذا استمهلت فقلت انظرني الى يوم يبعثون امهلني
وقال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك
والحال انه لو اهلكني في الحال واستراح الخلق مني وما بقي شرا
في العالم لكان احق اذ بقاء العالم على نظام العالم الخير خيرا
من امتزاجه بالشر فهذه حجتي على هذه المسائل فاوحى الله تعالى
الى الملائكة قولوا له انك في تسليمك الاول في الهك واله الخلق
غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت
على بلم فانا الله الذي لا اله الا انا لا اسئل عما افعل والخلق
مسئولون كذا في كتاب الملل والنحل هنا. ثم اعلم انه لا يصح تعليل
الشارح لقوله نحن نعلم آه بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله
ولا بقوله او لانه لا يسأل عما يفعل، وانما يصح لو كان المراد انا نعلم
ان الشيء قد لا يكون مراد الله تعالى ويأمره به ولا يصح لانه
اول المسألة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع
من احوالنا فالصحيح ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه الا يرى ان السيد اذا
اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشيء ولا يريده
منه، فالله تعالى يامر بما لا يريده لحكم ومصالح الى اخره كما قررنا
وكانه المراد مما قال، لكن وقع في تقريره الاختلال قوله وقد
يتمسك من الجانبين بالايات، اما من جانبنا اهل السنة فبمثل قوله
تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وقوله تعالى فمن

يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا. وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان
اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم. وقوله تعالى
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى، وقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى، وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة
وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر، ويتحقق انهم محجوجون ولو صفنا
محجوبون ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد ما اشتهر به يعود
ويجري على السنتهم ان ما لم يشاء الله لم يكن. ثم العمدة القصوى
لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشية على مشية القسر والالجاء
ومع كونه ليس بشيء اذ هو خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير
دلالة عليه حين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها
خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم. ورد بان المومن
يكون هو الله تعالى لا العبد على زعمهم في الزامنا حين قلنا بان
الخالق هو الله تعالى مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا. وقال الجبائي
معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل
المثبتة لذلك العلم الضروري. ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه. على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا
كل آية ودليل لا يومنون البتة. وقال ابنه ابو هاشم معناها
ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا
ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس
ولا يومنون. على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها
ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد
بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم
بملاء جهنم. ولا خفاء في ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم
عن استحقاقهم جهنم سيما عند المعتزلة. وتمام تفصيلهم هذا المقام
وتزييف تاويلاتهم في المطولات وكتب التاويلات. واما من جانب
المعتزلة فيتمسك في نفي ارادته تعالى للشرور والقبائح
قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد. وذلك انه تعالى نفى
ارادة الظلم مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات
ليس مراد الله تعالى. وقوله تعالى والله لا يحب الفساد. وذلك
انه تعالى نفى محبة الفساد مع ان الفساد كائن والمحبة هي الارادة

فالفساد ليس بمراد، وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا
هو الارادة، وقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء، وعدم الامر
بها يستلزم عدم الارادة، وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون، فانه يدل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة
لا المعصية، وقوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها
فانه يدل على ان كل ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله
والمكروه لا يكون مرادا لان الارادة والكراهة ضدان، وقوله تعالى
سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا
حرمنا من شيء الاية، فانه حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا
بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر
منا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى
كما تزعمون انتم، ثم انه تعالى رد مقالتهم وبين بطلانها وذمهم
عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم، وعاقبهم عليه وحكم بانهم
يتبعون فيه الظن دون العلم وانهم كذابون صراح، والجواب اما
عن الاول فبان المراد انه لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض
فانه كائن ومراد، بخلاف ظلمه عليهم، فانه ليس بمراد ولا كائن، اذ لا
يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فكيف
كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا، فالاية نفي للظلم
ينفي لازمه اعنى الارادة، لان ما يفعله القادر المختار لا يكون
الا مرادا، وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على
انه لا يريد ظلما منه، واما عن الثاني فبانا لا نم ان المحبة هي الارادة
مطلقا بل هي ارادة خاصة هي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة، ونفي
الخاص لا يستلزم نفي العام، واما عن الثالث فبمنع كون الرضا
هو الارادة بل هو ترك الاعتراض كما مر والله تعالى يريد الكفر منهم
ويعترض عليهم ويؤاخذه به، ويؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض
وليس مأمورا بارادتها بل هو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضا
اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة، واما عن الرابع فبمنع استلزام
الامر الارادة كما مر تفصيلا، واما عن الخامس فبانا لو سلمنا دلالة
لام الغرض على كون ما بعد مراد الا انه لا عموم لخروج من مات على الصبي
والجنون فليخرج من مات على الكفر سلمنا ذلك لكن لا نم كون المقصود بيان
خلقهم لهذا الغرض، بل يجوز ان يكون بيان استغنائه عنهم وافتقارهم

اليهم بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان
يطعمون فكانه قال ما خلقتهم لينفعوني، بل لامرهم بالعبادة
او ليتذللوا لى اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى
العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تمرض وافتقر كذا
في الارشاد لامام الحرمين، وذهب كثير من اهل التاويل الى ان
المعنى ليكونوا عبادا لى فيكون الاية على عمومها، على انها يعارضها قوله
تعالى، ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس، وقوله تعالى انما نملي
لهم ليزدادوا اثما، واما جعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانما يصح في فعل من
يجهل العواقب فيفعل لغرض ولا يحصل ذلك بل ضده فيجعل
كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه، وكيف
يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا
يحصل البتة بل يحصل ضده، والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون
ذلك سفها وعبثا، واما عن السادس فبانه لو سلمنا كونه اشارة
الى المنهيات الواقعة حتى يلزم كونها مرادة لكن لا نم كونها مكروهة
عند الله حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يكون المراد كونها مكروهة
عند الناس، وفي مجاري العادات بان لا يكون قوله عند ربك
ظرفا لقوله مكروها، بل لقوله كان، واما جعل المكروه مجازا عن
المنهى فلعزوه من الكلام، لكون ذلك اشارة الى المنهى فافهم، واما
عن السابع فبانه يجوز ان يكون قصدهم من هذا الكلام الهزء و
السخرية من النبي عليه السلام ودفع الدعوة وتمهيد العذر في
الاشراك كما اذا قال القدري استهزاء بالسني وقصدا الى الالزام
لو شاء الله هدى الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعنا لا
تفويض الكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق
اريد بها باطل، والدليل عليه انه تعالى قال كذلك كذب الذين
من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا وذمهم بالتكذيب فاما
قصدوا به تكذيب النبي عليه السلام في وجوب الطاعة والمتابعة
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال
اخرا، قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار
الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم قوله بلا القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى يعني ان الله سبحانه وتعالى اجرى

تادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له على ما في شرح المواقف وسيجيء ما يتعلق بالكسب قال المحشي الفاضل وقدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار بل باختيار وهو مذهب المعتزلة بل هو مذهب اكثرهم والاخر المعتزلة هم اوفق الاشعري كالنجار لكن لما كان اكثرهم قائلا بذلك عدا المخالفين كالعدم فغراره الى كلهم او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة قال في شرح المقاصد ما حاصله ان الاختيار وعدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما بالنسبة الى تمامها من وجود الارادة وسائر شرائط تاثيرها وارتفاع الموانع عنه فليس الا الايجاب والاضطرار وسوّينا في الاختيار بالنسبة الى نفس القدرة ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور نعم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد لكن الكلام ليس فيه بل في افعال العباد هذا ثم ان كون مذهب الحكماء ما ذكره مبني على ظاهر كلامهم واما تحقيق مذهبهم فهو ان فاعل الحوادث كلها هو الله تعالى وان المراتب شروط معدة لافاضة المبدا على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه وان الوجود معلول له تعالى على الاطلاق وان تساهلوا في مقالاتهم ويؤيد ذلك ايضا ما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله الرامي فاين المفر كذا ذكره المحقق الدواني في بعض مؤلفاته وقوله وهو المروي عن امام الحرمين فيه ان المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم وان كان ما ذكر من ان مذهب امام الحرمين ما ذهب اليه الحكماء لكنه خلاف ما صرح به الامام في كتبه حيث قال في الارشاد ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى

من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق قوله لما سبق من بطلان التوارد اي اجتماع مؤثرين على اثر واحد وان جوزه الاستاذ قوله وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره قال المحقق الدواني الظاهر ان القاضي ابا بكر الباقلاني لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية ويرد على مذهبه ان هذه الاوصاف امور اعتبارية تلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الشارع او مخالفته له فلا وجه لجعلها من اثارة القدرة فافهم قال المحشي الفاضل والمقصود ههنا ان للعبد الخ يعني ان مقصود المصنف بقوله وللعباد افعال اختيارية اثبات نسبة فعل العبد الى قدرته على ان تكون جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري وانت خبير بانه تضييق لدائرة افادة العبارة حيث خصها بالمذهبين وهي محيطة لما سوى مذهبي الجبرية والفلاسفة فالاولى ان المقصود منه رد مذهبهما وان بقوله افعال مذهب الجبرية اذ لا فعل للعبد عندهم وبقوله اختيارية مذهب الفلاسفة حيث قالوا فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار لا بصحة واختيار فتامل وقوله الا ان بعض الادلة لا يجري الخ يريد به قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قال الشارح المحقق يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ثم ان الكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرج عن الحكم كما توهم فافهم وقوله ولا قصد الظاهر انه لا حاجة الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تاثير له الذي خلق فيه من غير اختياره وقوله ونعلم ان الاول باختياره اي تابع لاختياره وواقع على نحوه وانه متمكن من تركه بخلاف الثاني فان وقوعه ليس بتابع لاختياره وانه غير متمكن والعلم بذلك القدر

ضرورة والجبرية ان يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع
على اسباب حركة البطش حتى لو علم ان الكل بخلق الله تعالى و
ايجاده لم يلتفت الى الفرق . قلنا في الجواب ان نقول ان هذا مثل جحود
جبال شاهقة عندنا لا نراها وانه سفسطة قوله قيل ان الكلام
ههنا آه . يعني انه فرق بين المورد السابق لهذا النظر وبين المورد
هنا فان المورد السابق بطلان العقاب ببعض الافعال وبطلان
الثواب للبعض الاخر . فيرد عليهم المنع بانه يجوز ان يعطي الثواب
لبعض الافعال ويعاقب للبعض الاخر لكون الثواب والعقاب
تصرفا له تعالى فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها واما المورد
هنا فبطلان استحقاق الثواب بالبعض واستحقاق العقاب بالبعض
الاخر مع ان كلا منهما ليس فيه مدخل للعبد اصلا فبين الموردين
بون . وفيه ان ترتيب استحقاق الثواب على البعض واستحقاق
العقاب على البعض ايضا تصرف له فيما هو خالص حقه فيجوز ان
يجعل محل بعض الافعال مستحقا للثواب ومحل البعض الاخر
مستحقا للعقاب . ولعله لهذا امر بالفهم . ويمكن ان يكون وجه
الفهم ما قلنا لا انه بين الموردين فرقا لكنهما في الموضعين
امر واحد . وهو كون العبد ليس موجدا لفعله . فكيف يتأتى لتعاقب
حيث لم يستحق الثواب والعقاب . اذ الاستحقاق انما يكون على
فعل فعله فافهم قال المحشي الفاضل وقد يرد ايضا على الجبرية
آه اه كما يرد على الجبرية بعدم صحة امر التكليف يرد عليهم بعدم
فائدة التكليف والدعوة والبعثة . فان فائدته طلب الفعل و
الترك . ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف ادعيا
لغوا محضا بلا فائدة . وهذا الرد خاص بالجبرية لا يتجاوزهم
الى الاشعرية لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار الفعل على
ما قرره المحشي قول احمد نقلا عن شرح المواقف . اما الرد بعدم
صحة التكليف فمشترك بين الفريقين لان كلا منهما قائل بان العبد
ليس موجدا لفعله . فاذا لم يكن موجدا لفعله لم يصح تكليفه هذا
تقرير ظاهر كلامه الا انك خبير بانه على قول الاشاعرة قد دخل
العبد لها دخل في الكسب . وان لم يكن لها تأثير في وجود الفعل فانه
عندهم واقع بقدرة الله تعالى على معنى ان الله اجرى عادته بان
العبد اذا صمم العزم على الطاعة بسبب التكليف يخلق الله تعالى

فعل

فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق الله تعالى
المعصية فيه . وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن
موجدا حقيقة . وهذا القدر كاف في صحة التكليف ايضا . على
النظر الذي اورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب
من انه ينفيه انه تصرف فيما هو خالص حقه فلا يسأل عما يفعل
يرد على لزوم عدم صحة التكليف ايضا فتامل قال الشارح المحقق
ولا اسناد الافعال التي تقتضي اه . اورد عليه ان ذلك الا
وهم فبناء وضع الفعل على القصد والاختيار متابعة لارباب
اللغة الذين ليسوا من اهل التحقيق وهم . على انا لا نسلم ان الاقتضاء
المذكور بحسب الوضع . بل للعرف المبتني على الفرق الوهمي والا فلا
فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث و
النسبة والزمان لا غير . وانما القصد لتوهم القصد في شان بعض
الافعال هذا قوله بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه
يريد به الاشارة الى ان الافعال التي لا تقتضي سابقية القصد و
الاختيار لا كلام في صحة اسنادها الى العبد على سبيل الحقيقة
قوله والنصوص القطعية يجوز ان يكون منصوبا عطفا على
كناية المتكلم في قوله لانا كما ان قوله تنفي ذلك عطف على قوله
نفرق فيكون من عطف الادلة السمعية على الادلة العقلية
الدالة على بطلان مذهب الجبرية ويكون وجه دلالة الاية
الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم
عاملين . ووجه دلالة الاية الثانية انه تعالى علق فعلهم بمشيئتهم
وهذا لا يكون في صورة انتفاء القدرة والقصد والاختيار
ويجوز ان يكون مرفوعا والواو حالية فيكون اشارة الى بطلان
التالي . والمعنى ان النصوص القطعية تبطل التوالي المذكورة
فالاية الاولى تبطل عدم صحة ترتب الاستحقاق على اعمالهم وعدم
اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار الى العبد على سبيل
الحقيقة والاية الثانية تبطل عدم صحة التكليف لانه للتهديد
على الكفر والتحريض على الايمان ولا تهديد بدون التكليف وكذا
تبطل عدم صحة الاسناد والظاهر المتبادر هو الاحتمال الثاني
كما لا يخفى قوله الى غير ذلك يريد به مثل قوله تعالى فويل
للذين يكتبون الكتاب بايديهم . وقوله تعالى ذلك بان الله لم

يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله فان
قيل بعيد تعميم علم الله واراداته آه معارضة الزامية من جانب الجبرية
على ما ادعاه اهل الحق من ان افعال العباد باختيارهم وتقريرها
انه لو كان افعال العباد باختيارهم لزم الباطل وهو اجتماع
الوجوب والامتناع مع الاختيار، وبيان الملازمة انكم قد عممتم
العلم والارادة لكل شئ حتى الاعدام، ومعلوم ان ما علم الله تعالى
واراد وجوده فهو واجب الصدور عن العبد، وما علم الله تعالى
واراد عدمه فهو ممتنع الصدور عنه، والا لجاز انقلاب علمه تعالى
جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى، ولا مخلص عنهما لفعل العبد
فلا جرم يجتمع الوجوب والامتناع مع الاختيار وهو باطل
فكون افعال العباد بالاختيار باطل، فلزم الجبر الذي هو مذهبنا
وحاصل جوابه منع بطلان اللازم بانه انما يبطل ذلك لو كان
الوجوب والامتناع غير تابع لاختيار العبد، واما اذا كان تابعا
له بان يتعلق علمه تعالى في الازل بان العبد يفعله او يتركه
بالاختيار فيما لا يزال فيتعلق ارادته تعالى بذلك فيجب او
يمتنع فلا، وبهذا التقرير اندفع ما قيل ان هذا السؤال والجواب
قد سبق فهذا تكرار محض، ووجه الاندفاع اختلاف منشائهما
فان منشاء الاول كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه و
قدره، ومنشاء الثاني كون العباد مختارا في فعله والاختلاف
في المنشاء كاف في دفع التكرار فتدبر قوله المقصود منه دفع
توهم التكرار وحاصل دفعه ان هذا بيان للزوم الجبر بالنسبة
الى كل ما يمكن العبد من فعله وتركه حيث عمم وقال ان تعلقا
بوجود الفعل وبعدمه وما مر من قوله فان قيل فيكون الكافر
مجبورا آه بيان للزوم بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه
فقط حيث خص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق فيكون الاعتراض
متفاوتين بالعموم والخصوص، فكذا الجوابان متفاوتان فان
الجواب السابق منع الخاص اي لزوم الجبر بالنسبة الى الافعال الصادرة
عنه فقط، والجواب اللاحق منع العام اي لزوم الجبر بالنسبة الى
كل ما يمكن به العبد من الافعال والتروك مع انه قد فصل في السؤال
والجواب هنا با يراد السؤال الثاني والجواب عنه بالحل والنقض
لم يفصل في ذلك المقام، فيكون ذكره هنا كالتمهيد لما بعده فلا يكون

تكرارا

تكرارا، وقيل في دفعه ايضا ان ما سبق ابطال لتعميم الارادة
بلزوم الجبر، وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم، وبينهما بون بين
وقد عرفت منا ايضا وجها آخر في الدفع فلك الاختيار في الترجيح
هذا، بقي ان السابق اليق بالتفصيل من اللاحق لسبقه فالامر
فيه هين فتبصر، واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة
اما مبني على العرف او المراد هي الموجودات في العبد بمعنى انه متصف
بها في الخارج لا انها موجودات في نفسها، والا فهما امران عدميان
لا وجود لهما في الخارج قال المحشي الفاضل وانت خبير بان الاعدام
الازلية آه يريد ان تعميم ارادة الله تعالى بالنسبة الى الاعدام
محل بحث لان اعدام الحوادث ازلية، فلو كانت بارادة الله تعالى
يلزم ان تكون حادثة لان اثر الارادة حادث البتة على ما هو المقرر
عندهم، قال في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود
ومعنى استناده اليه تعالى انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد
الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا انتهى قوله واجيب بان كون
اثر الارادة حادثا ممنوع لجواز كون تقدمها على العدم كتقدم الايجاد
على الوجود، ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل
ابقاء الشئ على العدم، وفيه ان المنع الاول، وان كان يدفع
الاعتراض المذكور لكن يهدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا
على كون العالم حادثا، والثاني ليس بتام لان ابقاء الشئ على العدم
ليس الا اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم
يكن العدم صالحا لان يكون اثرا للارادة لا يكون ابقاء الشئ
على العدم اثرا لها كذلك، بل الحق ان ابقاء الشئ على العدم مستند
الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما لا يخفى، ولعله لهذا امر بالتفهم
قد يجاب عنه ايضا بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته
تعالى الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها
ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان يقتضي الارادة العدم
باعتبار عدمها، وبان عدم الممكن مستند الى مشيئة القادر
لان الكف عن تعلق القدرة بوجوده امر اختياري تعلقت به
الارادة فيعم الارادة بالعدم ايضا فليتأمل قال المحشي الفاضل
والا يمتنع آه اي وان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده

لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول و
يؤيد ذلك عدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة
علة له، وعدم الارادة ايض علة له يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد، وانما كان هذا اظهر لسلامته عما يرد على التقرير
الاول من الاعدام الازلية، وانما عبر بالاظهر المشعر بان مقابله
ايض مقبول مع ورود الاعتراض عليه لامكان ان يجاب عنه
بما ذكر قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم بان ذلك التعميم
يستلزم الجبر، وذلك لانهم لا يقولون بانه اذا تعلقت الارادة
بالوجود يجب ولا يمتنع، بل يقولون وجوده وعدمه حينئذ على
السواء لقولهم بجواز تخلف المراد عن الارادة قوله واما السؤال
بتعميم العلم اه اي واما السؤال بتعميم العلم بانه يستلزم الجبر
فمتوجه على كلهم، فان تخلف المعلوم عن العلم يستلزم الجهل وهو نقص
عندهم ايض، قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا
على ان يوردوا على ذلك حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه
تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها، فعند ذلك لا يتصور الجبر
بالنسبة الى العلم ايض، وقد التزم ذلك ابو الحسين البصري
من المعتزلة، فتخلص بذلك عن حمل ذلك الاعتراض قوله اي
المقدمة القائلة اه، تفسير هذه المقدمة، وقوله ايض اشارة
الى منع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار
قوله وهذا المنع يرد ايض، اي كما يرد على المنافاة المذكورة و
المقدمة المذكورة يرد على ما تقدم قوله ويحتمل ان يكون قوله
ايض اشارة اليه لكن هذا بعيد جدا، اذ لم يمنع ما تقدم حتى
يقال كما انه يمنع كذلك يمنع هذه المقدمة، بل انما منع المنافاة
المذكورة حيث قال الشارح قلنا انه ممنوع اه فافهم قوله على
معنى انهما يتطابقان اه، يعني ليس معنى تبعية العلم للمعلوم ان المعلوم
ما لم يوجد لم يتعلق به العلم، بل معناها انهما يتطابقان الى اخر
ما حققه السيد الشريف في شرح المواقف، وقيل معناها ان
المعلوم يوجد في العلم الازلي على الوجه الذي سيوجد عليه
فيما لا يزال فتدبر قوله فلا مدخل للعلم، فيكون المقدمة القائلة
بانه تعالى ان تعلق علمه بوجود شيء من افعال العباد وجب،
وان تعلق بعدمه امتنع ممنوعة بسند تبعية العلم للمعلوم

قوله ولا لزم ان لا يكون اه، هذا القول ذكره السيد السند في شرح
المواقف اشارة الى النقض الذي ذكره الشارح بقوله وانه منقوض
بافعال الباري، فلا وجه لذكره هنا فتبصر قوله اي لا مدخل لها
في وجود الفعل لانها متفرعة عن علمه تعالى وتابعة له ولما كان
العلم تابعا للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار كانت الارادة
ايض كذلك فلا تكون موجبة للفعل، فيكون المقدمة القائلة
بانه تعالى ان اراد وجود شيء من افعال العباد وجب قطعا وان
اراد عدمه امتنع قطعا ممنوعة ايض قوله قلتم والا لجاز اه جواب
عما يقال كيف لا يكون الفعل الذي تعلق بوجوده او بعدمه علمه
تعالى وارادته واجبا او ممتنعا، والحال انه لو لم يكن كذلك لجاز
الانقلاب والتخلف كما قلتم، وحاصل الجواب انه لو لم يكن كذلك
لا يلزم من ذلك الدليل وجوب الفعل وامتناعه وانما يلزم ذلك
لو كان التعلق المذكور سببا لاختيار العبد والترك وليس كذلك
اذ ذلك التعلق متفرع على اختيار العبد، وما كان متفرعا على شيء
لا يكون سببا له غايته ان ذلك التعلق الازلي يستلزم ان يفعل
العبد باختياره او يترك كذلك، ولا يلزم الانقلاب والتخلف لجواز
ولا يذهب عليك ان الاستلزام غير الايجاب كما اشرنا اليه انفا
والى ذلك اشار المحشي الفاضل بقوله فتامل قال المحشي الفاضل
فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد، يعني اذا كان الوجوب او الامتناع
الحاصل بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون
ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل في اختياره فيه اصلا
كما ادعاه الجبرية، والمقصود نفي ما ادعوه وقد حصل اذ هذا
القدر كاف فيه، وقوله واما ان ذلك الاختيار اه جواب عما
يقال انكم وان تخلصتم عن لزوم الجبر بالنسبة الى نفس الفعل
بما ذكرتم لكن نحن ننقل الكلام الى ذلك الاختيار فنقول قد تعلق
علمه وارادته تعالى بوجود الاختيار فخلقه واوجده وليس للعبد
في ايجاده تاثير اصلا لانه لا يوجد شيئا عندكم ايض فكان في
حصول الاختيار منه مجبورا فلزم الجبر قطعا، وتقرير الجواب ان
الاشعري يسلم ذلك ويقول ان العبد مجبور على الاختيار وانه جبر
غير متوسط لا يضر بالمقصود هنا اذ به يخرج الفعل عن كونه كحركة
الجماد اذ الجماد اذا تحرك فحركته من غيره، واما المكلف المختار فحركته

من نفسه واختياره وان كان خلق تلك الحركة وخلق الاختيار
ايضا من الله تعالى، فالذى عليه اهل الحق انه لا جبر مطلقا
بحيث يكون الافعال الصادرة عن العبد كحركة الجماد كما
قاله الجبرية ولا تفويض مطلقا بمعنى ان الله عز وجل خلق
فى العبد القدرة وفوض شان الافعال اليه فهو يوجدها
بقدرته كما ذهب اليه المعتزلة بل الامر دائر بين امرين وذلك
لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره
والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر
فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب، وسيجى ما يتعلق بهذا البحث
قوله واما الذاهبون مذهب الاستاد يعنى انهم لا يسلمون
الجبر اصلا اذ لهم ان يقولوا كون الاختيار مخلوقا له تعالى لا يستلزم
الجبر اذ الاختيار بمعنى الذى الارادة صفة من شانها ان تتعلق
بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما فى طريقى
الهارب وقدحى العطشان فان المؤثر فى الفعل على هذا المذهب
هو مجموع القدرتين كما مر، فاذا اختار زيد مثلا ان يصلى صلاة
صدرت عنه باختياره اى بتاثير صفة اوجدها الله فيه من شانها
ان يوجد العبد ما شاء من احد الطرفين فزيد مختار فى ايجاد
الصلوة، واما الاختيار فصفة قائمة به خلقها الله تعالى فيه
فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان اعطاء صفة
كذلك لا يكون جبرا على الافعال، ونظيره ان ارادة الله تعالى
صدرت عن ذاته وقامت به بالايجاب لا بالاختيار ومع ذلك
هو تعالى مختار فى افعاله التى تصدر عنه بارادته وايجابه
فى ارادته لا ينافى كونه مختارا فى فعله باتفاق من المليين فكذلك
العبد اذا فعل شيئا فليكن هو مختارا فى ذلك وان كان غير
مختار فى اتصافه بصفة الاختيار اذ لا فرق بينهما فى عدم كون
كل منهما باختيار صاحبه، نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة
المتعلقة باحد الطرفين التابعة للداعى من الله تعالى لزم الجبر لعدم
التمكن حينئذ من الطرفين لكنه ليس كذلك هذا، وما قيل من انه
انما يدل على عدم كونه مجبورا فى الافعال الصادرة عنه بتوسط
الاختيار واما فى نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تعالى
موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا

بالنسبة

بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها والاشعرى انما
يقول بكونه مجبورا فى الاختيار لا فى الافعال الصادرة بتوسطه
ففيه من قلة التدبر ما لا يخفى فتدبر قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر
لعدم توقفه على شى سوى ازلية التعلقات وازليتها ثابتة قطعا
لان علم الله عز وجل بالاشيا قديم، فلا مجال لكونها حادثة
كتعلقات الارادة قوله وهذا ينافى الاختيار مع انه تعالى مختار
فى افعاله باتفاق المتخاصمين قوله اذ لو كان تعلقها حادثا اه فيه
انه كما ان تعلق ارادته تعالى بفعل العبد الحادث توجبه وتخرجه
عن اختيار العبد كذلك يجوز ان يكون تعلق ارادته الحادث
بانزال المطر اليوم مثلا موجبا له ومخرجا اياه عن اختياره فكونه
مبنيا على ازلية تعلقها هاهنا الامر فى حيز المنع وقيل وجه
كونه مبنيا على ازلية التعلقات انها لو كانت حادثة لم يكن للارادة
تعلق سابق على وجود الاشياء حتى يجب ويمتنع وفيه انه وان
لم يكن لها حينئذ تعلق سابق على وجود الفعل سبقا زمانيا
لكن لها تعلق سابق عليه سبقا ذاتيا، وهذا التعلق كاف فى
وجوب الفعل وامتناعه فافهم قال المحشى الفاضل بناء على
ان الارادة ازلية، وقيل كما ان اصل الدليل يبنى عليها فيه
قوله وقد يجاب بان الاختيار اه وحاصله منع جريان الدليل
فى فعل البارى بان الفعل الاختيارى ما يكون الفاعل متمكنا
من تركه حال ارادة فعله لا بعدها، وهذا متحقق فى فعل البارى
لان ارادته قديمة متعلقة فى الازل بانه يقع فى وقته وجاز
ان تتعلق حينئذ بتركه بدل الفعل فلا وجوب ولا امتناع قوله
وليس قبل تعلقها اه جواب عما يقال يجوز ان يتعلق علمه تعالى
بتعلق ارادته بصدور الفعل منه فى وقته فلم يكن متمكنا من ارادة
تركه حال ارادة الفعل، وحاصل الجواب انه ليس سابقة علم
ليتحقق الوجوب والامتناع اذ لا قبل للازل فالحاصل ان تعلق
العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد فان تعلقها
لكونه حادثا متاخر عن تعلق علمه وارادته تعالى فى الازل فيتحقق
الوجوب والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الارادة حين
تعلق ارادته بالفعل مثلا قوله وفيه ان الارادة تابعة للعلم
اه حاصله ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من ترك

حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا له فان
وجد وجب والا فلا، وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية
والايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم
يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات
فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع عليه فيتحقق وجوب
الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية فيلزم ان لا يتمكن
تعالى من ان يتعلق ارادته تعالى بترك الفعل حال ارادة الفعل
فيلزم ان لا يكون مختارا، فالدليل جار في البارئ تعالى ايضا مع تخلف
المدلول بالاتفاق، بل يجري فيه ولا يجري في فعل العبد لان ارادة
العبد كما عرفت مسبوقة بتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما
على تعلقهما بطريق جري العادة، وان كان تعلق ارادة العبد متاخرا
عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار
ولعله لهذا امر بالتامل، وقيل فيه وجهان ما ذكره من ان تعلق الارادة
تابع لتعلق العلم يقتضي ان يكون المعلوم تابعا للعلم وهذا معاكس
لما تقرر من ان العلم تابع للمعلوم، ويمكن ان يقال لا تعاكس لان معنى
قولنا ان المعلوم تابع للعلم ان حدوث الواقع على حسب ما تعلق
به العلم، ومراد القائل ان العلم تابع للمعلوم ان العلم بالشئ يكون
على كيفيته بحيث اذا وقع وقع على تلك الكيفية كما صور فيما قبل
فليتامل، قال الشارح المحقق، فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا
بالاختيار الخ، هذا معارضة الزامية من طرف الجبرية وحاصلها ان
يقال ان ما ادعيتم من القول بكون العبد فاعلا بالاختيار مع القول
بان لا خالق ولا موثر في الوجود الا الله باطل لانه لو صح ذلك لزم
دخول واحد تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل بالضرورة
اما الملازمة فلانه لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والاختيار مستقلا فيه، وهذا السؤال
انما يتوجه على مذهب من لم يجعل فعل العبد تحت قدرتين كالاستاد
والقاضي ثم انه كما ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
لا يدخل تحت مستقلة وغير مستقلة، والا لم يكن المستقلة مستقلة
فالسؤال المذكور وارد على تقدير عدم كون العبد مستقلا في الايجاد
ايضا فتامل، ومحصول الجواب منع كون معنى كون العبد فاعلا بالاختيار
كونه موجدا له بالقصد والاختيار لم لا يجوز ان يكون معناه كونه

كاسبا

كاسبا له من غير ان يكون قصده واختياره موثرا في وجوده
ودخول المقدور الواحد تحت قدرتين انما يبطل اذا كان دخوله
تحتهما من جهة واحدة، واما اذا كان من جهتين فلا فليكن لفعل العبد
نسبة الى قدرته من جهة الكسب والى قدرة الله تعالى من جهة
الخلق ولا محذور في ذلك، وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام
فنقول ان هذا المبحث اعني مبحث ان للعبد فعلا اختياريا [illegible]
علم الكلام وقد اضطربت فيه الآراء حيث تعارض المقدمتان
القطعيتان اللتان ذكرهما الشارح المحقق فاخذ اكثر المعتزلة
بالمقدمة الاولى واسندوا افعال العباد الى قدرهم بطريق
الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض
واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة، لكن الضرورة كما لا يخفى
عليك انما يشهد على وجود القدرة لا اثرها، واخذت الجبرية بالمقدمة
الثانية فلم يثبتوا للعبد قدرة لا موثرة ولا كاسبة وجعلوا العبيد
في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدق
ما عدا الطائفتين الجمع بين المقدمتين، فقال الاستاذ افعال
العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما موثرة
في وجودها، ولا يخفى ضعفه، وقال القاضي على ان يتعلق قدرة
الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه يعني كونه طاعة او
معصية، وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد
من موافقته لما امر الله تعالى به او مخالفته له فلا معنى لكونه اثر
القدرة، وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب بما
خلقه الله تعالى في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو
مذهب الفلاسفة، وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية
والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا
واحتاجوا الى بيان معنى الكسب حتى لا يقال انه اسم بلا مسمى
فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله
تعالى ولا تاثير للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة ان القدرة
الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط
فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته و
قال بعضهم هو صرف العبد قدرته الى الفعل، وسيحققه المحشي
الفاضل، وقيل ان للعبد قدرة يختلف بها النسب والاضافات

فقط كتعين احد طرفي الفعل وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر
حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد لا يجب عنده
وجود الاثر هو الكسب وهذا ما قالوا فان الكسب هو ما يقع
به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته
بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور وقيل
ايضا هو ما يقع بآلة والخلق ما لا يقع بلا آلة ومحصل الكلام في
ذلك ما اشار اليه حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر بالضرورة
وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد
وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق
القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى
متعلقة في الازل بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع
نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى
كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق
للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف
للعبد وليس بكسب له قال المحشي الفاضل بالدوران والترتيب
المحض المقصود منه دفع ما يتوهم من ظاهر قول الشارح ان لقدرة
العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال من انه يدل على ان
لقدرته تأثيرا فيه وهو ينافي الحصر المستفاد من قولهم لا مؤثر في
الكون الا الله وحاصل الدفع ان المراد ان لقدرة العبد مدخلا
في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل
ومتى لم توجد لم يوجد والترتيب المحض الخالص عن الحكم بالتأثير او
بعدمه كما في دوران الاحراق مع مسيس النار وترتبه عليه وليس
المراد ان لقدرته مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا لقولهم
لا مؤثر في الكون الا الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها
في عدم التأثير بل كل منهما نظري ثبت بالدليل وبهذا التقرير
اندفع ما قيل لان البديهي ليس مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير
اولا بل مجرد كونه مدارا محضا كالاحراق بالنسبة الى النار
لا بالتأثير كما توهمه البعض لان نفي التأثير ليس بديهيا بل انما ثبت

بقيام البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلالا ووجه
الاندفاع ظاهر فافهم واندفع ايضا الشبهة التي اوردت
لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما تحكم بوجود صفة في
العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش تحكم بثبوت تأثيرها
فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب
القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول كذب الثاني فيكون
مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط وذلك لانه
لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة حتى ثبوت انتفائه بالقوة
انما حكم البديهة بالدوران والترتيب المحض كما لا يخفى وقوله صرف
القدرة جعلها متعلقة اه المقصود منه تحقيق معناه بحيث يطابق
المذهب الحق من ان القدرة مع الفعل لا قبله ولا يلزم الجبر يعني
ان صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الجعل حاصل
بسبب تعلق ارادة العبد بمعنى انه اذا تعلق ارادة العبد به
خلق الله تعالى بجري العادة فيه صفة متعلقة به مقارنة له
بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لاوجدته لا بمعنى ان ذلك
التعلق يصير سببا مؤثرا في حصوله اذ لا مؤثر الا الله واما تعلق
الارادة به فيجوز ان يكون لذات الارادة فانها صفة من شانها
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح من غير داع ومرجح كما عرف
في ارادة الله تعالى من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح آخر فلا يفتقر
الى ارادة اخرى وهلم جرا فيتسلسل وكما ان صدور الارادة
عن ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك
صدور ارادة العبد عن ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في
افعاله وتوضيح المقام ان افعال العباد على قسمين قسم
يتعلق به ارادة الله تعالى من غير توسط اختيار العبد اياه بمعنى
ان الله يوجده سواء تعلق ارادة العبد به اولا وقسم يتعلق
به ارادته تعالى بتوسط اختيار العبد وارادته اياه بمعنى ان
الله اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة
ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرع على
ذلك الترجيح تعلق قدرته به بمعنى ان تعلق تلك الارادة يصير
سببا عاديا لان يخلق الله في العبد صفة متعلقة بالفعل لكن

بقيام

تعلق ارادته به بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لاوجده
تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك
التعلق تعقيبا دائميا والمراد بالاستطاعة التي تكون مع الفعل
هي تلك الصفة ولما استشعر ان يقال ذلك الترجيح الذي تفرع
عليه تعلق قدرة العبد اما ان يكون من الله تعالى فيلزم الجبر واما
من العبد فيحتاج الى ارادة اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل اجيب
عنه باختيار الشق الثاني ومنع الاحتياج الى ارادة اخرى بان
ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان
الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين وكون تلك الارادة
من اعطاء الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى
عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه فاعلا بالاختيار بالاتفاق
على ان كون الترجيح المذكور من الله تعالى جبر متوسط وهو
مذهب الاشعري كما مر فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات
ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما
بالضرورة قلنا قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان
الارادة تابعة للعلم واذا علم المكلف ان التكليف وقع هكذا
من حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة
والدواعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار
ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتبة على الداعي يصير الفعل
طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما
اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وبحسنها وقبحها و
بترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذا من لسان الشرع وخلق
فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل
تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها
فان تعلقت ارادته التابعة للعلم بالقبيح يستحق الذم باعتبار
المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق
المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق
الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح وعزم عليه مع العلم
بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعد فافهم قوله وقيل
قائله المولى صلاح الدين قلت تحقيق معنى صرف القدرة انه
عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة اذ

هو

اذ هو عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجي
في بيان كون الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلق
الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل وذلك لان صرف
القدرة متأخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها فرع
كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الاكتساب
لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتأخر اذ لو كان
عينه لزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء اه اي ليس ما ذكره
صاحب القيل من بيان معنى صرف القدرة وبيان مغايرته لصرف
الارادة ليس بشيء اما الاول فلانه يقتضي ان توجد القدرة في
العبد ولا تكون مستعملة لان استعماله موقوف على القصد
متأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل متقدم على الفعل بالزمان
على رأي جمهور المتكلمين فلا تكون القدرة مع الفعل بالزمان
لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتأخرة بالزمان عن القصد
المقارن لوجود القدرة فيكون مخالفا لما ذهب اليه الاشعري
من ان القدرة مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما الثاني فلان
تقدم الشيء باعتبار ذاته على شيء اخر لا ينافي تأخره عنه بحسب
وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة
ومتأخرا عنها باعتبار وصف كونه استعمال القدرة فلا يثبت تغاير
القصدين ونظيره قولك رماه فقتله فان الرمي وان كان باعتبار
الذات متقدما على الموت لكنه باعتبار وصف كونه قتلا متأخر
عنه حتى لو لم يفض الى الموت ولم يتحقق الموت لا يكون قتلا فلكونه
متأخرا عن الموت باعتبار وصف كونه قتلا صح دخول الفاء قوله
لكن الظاهر اه اذ قد نقصد الفعل ونمضي زمانا لا نفعله فيكون
ذلك القصد غير قصد استعمال القدرة كذا نقل عنه وفيه انه
توهم نشأ من اشتباه تصميم قصد الفعل به والا فقصد استعمال
القدرة الحادثة عند قصد الفعل لا يتأخر بالزمان عنه ولعله
لهذا امر بالتدبر فتبصر قال المحشي الفاضل هذا هو التعقيب الذاتي
اه اي كون الفعل عقيب صرف القدرة والارادة هو بالذات لا بالزمان
والا فلا يوافق المذهب الحق اذ المذهب الحق هو ان القدرة مع الفعل
قال الشارح المحقق فان قيل فقد اثبتم اه حاصله ان القول بانه
الله خالق والعبد كاسب باطل لانه مؤد الى اثبات الشركة و

قد تشنعتم على المعتزلة بان ما ذهبوا اليه مؤد الى الشركة
وحاصل الجواب منع كونه مؤديا الى اثبات الشركة بتحقيق معناها
وهو ظ، لكن قد يقال انه قد اجتمع الكاسب والخالق في الفعل و
انفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب، ولا يقال ان الكسب امر
اعتباري لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية
ايض الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات فتامل قال المحشي الفاضل
قد تبع لا شركة آه، اي فحين كانت الشركة عبارة عن اجتماع اثنين
على شيء وانفراد كل منهما بما هو مختص له يلزم ان لا يوجد شركة في
مذهب الاستاد فان في مذهبه وان وجد اجتماع قدرة الله
وقدرة العبد على الفعل، لكن لا انفراد لكل منهما بما هو مختص له اذ
المؤثر فيه هو مجموعهما مع انه قد تقرر عندهم ان الشركة التي في مذهب
الاستاد اقبح من الشركة التي في مذهب المعتزلة لانه يدل على ان
قدرته تعالى غير مستقلة في الايجاد، بل هي محتاجة الى الاعانة
بخلاف مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بعدم استقلال قدرته
تعالى في ايجاد الفعل واحتياجها الى الاعانة، بل قالوا انه تعالى
لا تأثير لقدرته في فعل العبد سوى تمكينه على خلق فعله ولا نقص
في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات فلا شك ان
الاول اقبح من الثاني قوله وليس بشيء آه اي ما ذكره ذلك القائل
من انه على تفسير الشارح لا شركة في مذهب الاستاد ومن انه
قد تقرر انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة ليس بشيء اما الاول فلان
كلا من المؤثرين اعني قدرة الله وقدرة العبد ينفرد بما هو مختص
له من دخل في التأثير فالشركة المفسرة بالتفسير المذكور حاصلة
في مذهبه قيل فان قلت ما الذي انفردت به قدرة العبد والذي
انفردت به القدرة الازلية، قلنا قد سبق نقلا عن شرح المقاصد
ان الاستاذ ان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا
انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه
الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق، وان اراد ان كلا من
القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل، فعلى الشق الاول ينفرد قدرة
العبد بايجاد الفعل وقدرة الله عز وجل تنفرد بالمعونة على الفعل
والمراد بالمعونة الاقدار على خلق الفعل انتهى وفيه انه حينئذ لا يظهر
فرق بين هذا المذهب ومذهب المعتزلة فتامل، واما الثاني فلانه

لو سلمنا انه لا شركة في مذهب الاستاد على التفسير المذكور
لكن لا نم انه اقبح من مذهب المعتزلة لان تأثير قدرة العبد
في بعض الامور بجعل الله وخلقه اياها مؤثرة ليس اقبح من نفي
قدرة الله تعالى فيه بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال
كما هو مذهب المعتزلة والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق
قوله بل كلتاهما مؤثرة في شيء واحد، يعني لا يستقل قدرة الله تعالى
في ايجاده بل تحتاج الى انضمام قدرة العبد اليها وذلك هو وجه
الاقبحية قوله تامل لعله اشارة الى ان مذهب الاستاذ لا يدل بلا شك
على عدم استقلال قدرة الله تعالى واحتياجها الى الاعانة لا
في كونه اقبح من مذهب المعتزلة، اذ هم وان قالوا بخالقية العبد
لكنهم لم يقولوا بالاحتياج الى الاعانة، بل لم يجعلوا خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقارها الى الاسباب والالات التي هي مخلوقة
الله تعالى قوله الواو للحال، وقيل يجوز ان يكون للعطف على مد
خل قدرة الله بتقدير ان المصدرية، وهو ادخل في الفهم وانظم
المعنى هنا، ولا يخفى عليك ما فيه قال الشارح المحقق فان قيل
فكيف كان آه، حاصله معارضة الزامية من قبل المعتزلة وتقريرها
ان كون افعال العباد بخلق الله تعالى باطل، اذ منها ما هو قبيح
وكون كسبه قبيحا يستلزم كون خلقه قبيحا، ومحصل الجواب انا
بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح وبعد تسليم ان العقل يستقبح
منه تعالى شيئا، نمنع استلزام كون كسب القبيح قبيحا كون خلقه ايضا
قبيحا فانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة
حميدة، واما الكاسب فليس كذلك، فلا يلزم من كون كسب القبيح
قبيحا كون خلقه كذلك، قيل فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة
محمودة يكون الكسب ايض كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على
المكسوب، ولا يخفى قوة هذا الاشكال، وغاية ما يمكن ان يقال
ان الاتيان بما له عاقبة حميدة مع العلم بان له عاقبة حميدة حسن
وبدونه قبيح، وفيه انه لو علم الكاسب العاقبة الحميدة للقبيح
بفعله لا يستحق الذم ايض، ويمكن ان يقال الكاسب يطلب بفعل
القبيح مصلحة نفسه، ولا مصلحة له فيه فيعد سفها، والخالق يطلب
القبيح مصلحة للعالم وله مصلحة فيه، فيتعالى عن السفه هذا وانما
قلنا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح اذ لو منعناه وجعلنا

والقبح شرعيين لم يحتج في الجواب الى ما ذكره الشارح المحقق بل يكفي
لنا ان نقول قد ثبت القبح في الكسب شرعا ولم يثبت في الخلق و
قلنا ايض بعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا اذ لو
منعناه لقلنا انه مالك الملك على الاطلاق . فلا يقبح تصرفاته على
اي وجه كانت قال الشارح المحقق وهو ما يكون متعلقا للمدح
اه هذا المعنى هو الذي يصلح ان يكون محلا للنزاع بين اهل الحق
والمعتزلة بانها شرعي وعقلي . فانهم قالوا الحسن والقبح يقال لمعان
ثلاث الاول صفة الكمال والنقص . فالحسن كون الصفة صفة
كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح
كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع
حال لمن اتصف به . ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات
في انفسها وان مدركه هو العقل ولا تعلق له بالشرع . والثاني
ملائمة الغرض ومنافرته . فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه
كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بهذا
المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما
فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما . وذلك ايض عقلي
يدركه العقل ولا تعلق له بالشرع . ويختلف هذا المعنى بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم . فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة
حقيقية . والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود
بالقياس الى شخصين . والثالث ما ذكره الشارح المحقق وحاصله ان
الحسن والقبح تعلق المدح والذم بالفعل عاجلا والثواب والعقاب
آجلا . فما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل يكون حسنا
وما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل يكون قبيحا وما لا يكون
متعلقا لشيء منهما فهو خارج عنهما . وهذا تعريف للحسن والقبح من افعال
العباد . فلا يرد خروج افعاله تعالى عن تعريف الحسن نعم يرد دخول
فعل الصبي فيه . وكان الشارح ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب
البعض واما مذهب البعض الآخر فهو انه لا يتصف بحسن ولا قبح فافهم
ثم ان تعلق المدح وكذا الذم لا يخص العاجل وكذا تعلق الثواب و
العقاب لا يخص الآجل وهو ظاهر . وهذا المعنى الثالث هو محل الخلاف
فعند اهل الحق الحسن والقبح بهذا المعنى شرعي وعند المعتزلة عقلي

وتفصيل الكلام فيه موكول الى المفصلات و قوله والاحسن ان
يفسر اه كونه احسن لشموله المباح بناء على ان المباح حسن عند
اكثر اصحابنا . ولان الرضا يشمله فينبغي ان يجعله محكوما عليه
به و قوله اي ارادته من غير اعتراض تفسير الرضا على طبق مذهبنا
واما المعتزلة فانهم وان قالوا ايض ان الحسن برضا الله تعالى
لكن المراد بالرضا عندهم الارادة مطلقا . وكذا الحكم بان القبيح
ليس برضاه ايض متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد مع ترك
الاعتراض . وعندهم بمعنى انه غير مراد اذ لا ارادة للقبيح عندهم
و قوله يعني ان الارادة والمشية اه اشارة الى ان ايراد هذه
المسئلة للاشارة الى الفرق بين الرضا وبين الارادة والتقدير
بان الرضا لا يتعلق بكل ما يتعلق به الارادة والتقدير بل تختص
بالحسن مما يتعلقان به دون القبيح واما حديث المحبة والامر
فلاستلزامهما الرضا فافهم و قوله والاستطاعة مع الفعل
لما بين ان للعبد افعالا اختيارية وكونها اختيارية يقتضي ان
يكون لقدرته مدخل فيها وان كان من جهة الكسب اراد ان
يبين ان هذه القدرة الحادثة تحدث حال حدوث الفعل
وتتعلق به في هذه الحالة لا قبله عند الاشاعرة . والمراد بالمعية
المعية الزمانية . وهي لا تنافي تقدمها الذاتي و قوله وهي حقيقة
القدرة التي اه فسرها به لان الاستطاعة قد تطلق على
سلامة الاسباب والآلات كما سيجيء وهي متقدمة على الفعل لا
معه اتفاقا . والاشارة الى ما ذكره مستفادة من الباء السببية
قال المحشي الفاضل اي علة عادية . وهي ما يدور عليه الفعل
وجودا وعدما كالنار مع الاحراق . والشرط العادي ما يتوقف
عليه تاثير الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي
له . فان تحقق يبس الحطب لا يستلزم تحقق الاحراق فظهر الفرق
بين كون القدرة عليه علة عادية وبين كونها شرطا عاديا فلا
ورود لما قاله بعضهم من ان الفرق بينهما غير ظاهر على انه يمكن
الفرق بوجه آخر ايض وهو ان العلة وجودية دائما والشرط قد
يكون عدميا فافهم . ثم ان هذا عند الشيخ حيث ينفي كون القدرة
من شانها التاثير فتسميتها علة او شرطا مجاز و قوله ولذلك يقول
اه اي للذات تقول في توجيه كونها علة عند صاحب التصرف وشرطا

عند الجمهور ان القدرة من شانها التاثير عنده ومن شانها
توقف تاثير الفاعل عليه عندهم علي ما وقع في كلام الآمدي حيث
قال ان شان القدرة الحادثة التاثير وان لم تؤثر بالفعل لكونها
متعلقة بقدرة الله تعالى في تسميتها علة او شرطا حقيقة اذ
يكفي في كون الشيء علة او شرطا كونه من شانه التاثير او توقف
التاثير عليه فافهم ثم ان مقتضى ما ذكره الشارح المحقق والمحشي
الفاضل في هذا المقام ان القدرة شرط للفعل عند الجمهور ووجود
الشرط لا يستلزم وجود المشروط مع ان ابن الهمام قد نقل في
مسايرته عن القاضي ابي بكر الباقلاني مقدم اهل السنة ان الله
عز وجل لا يخلق تلك القدرة الا ويخلق الفعل عقيبها فهي في الفعل
بمنزلة المشروط من الشرط فكما لا يوجد المشروط بدون الشرط
كذلك لا توجد القدرة بدون الفعل وحال الشرط ان يوجد بدون
المشروط فكيف يكون القدرة شرطا للفعل ويمكن ان يجاب
عنه بانه يمكن ان يكون هذا من الشروط المتعاكسة فانه يجوز
ان يكون المشروط شرطا لشرطه اذا اشترط وجود كل من الامرين
بالاخر كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل
منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل هذا يسمى دورا معية ولا
استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم والشرط فيه ان لا يوجب
تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط
بدون الشرط وهذا لا يتاتى على القول بكونها علة لان العلة لا
تتعاكس ولعله لهذا امر بالتامل فتامل وقوله ليشير الى وجه
الذم في ترك الواجبات اه يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب
في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها هو تضييعهم لقدرة فعل الخير
بترك القصد الى اكتسابه وان لم يكتسب القبيح وهذا مبني على ما هو الحق
من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل هو متعلق عدم
القدرة والارادة كما مر من ان الاعدام ليست بالارادة واما على
مذهب من يرى كون الاعدام مقدورة حاصلة بصرف القدرة
والارادة اليه فوجه الذم فيه كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة اليه لا التضييع المذكور فقط وانما فسر ترك الواجبات
بعدم الاتيان بها لان تركها بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب
وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة

بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان
الى فعل الجواب كذلك فاستحقاق الذم والعقاب فيه يكون لكسب
القبيح بالاتفاق كذا في الكتب الكلامية المبسوطة ومما ينبغي ان
ينبه ان معنى استحقاق الذم والعقاب انه لو عوقب بذلك لكان
ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم عليه كما هو مذهب المعتزلة واورد
على كون وجه استحقاق الذم والعقاب سوء اضاعة قدرة فعل الخير
انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول الاضاعة
مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل واجيب بان الاصح ان المعفو
هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد
المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب بها ام لا فقال
بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه اذا خطر بباله
ولم يعتقد ولم ينو ذلك فلا يحاسب وان كان كفرا لان تلك الخطرة
مما لا يمكن الاحتراز عنه ثبت ذلك بالاثر واما اذا خطر بباله واعتقد
ذلك وثبت عليه فانه يسال ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا ما
في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع و
البصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا هذا ولو سلمنا ان
القصد معفو ايضا لكن عدم العقاب عليه لا ينافي استحقاقه و
الكلام فيه فافهم وقوله وهو لا ينافي اه اي كون التضييع وجه
الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجهه في فعل المنهيات
شيئا آخر اعني صرف القدرة اليه كما سيجيء في تحقيق قوله وصحة
التكليف تعتمد الاستطاعة حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر
وضيع باختياره اه وانما قال ذلك لان ترك الواجب وان كان من
المنهيات الا انه من قبيل المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب
على تضييع قدرة فعل الخير بل من علة كسب قدرة الشر وكسب الشر
واضاعة فعل الخير ايضا فتبصر وقوله لا يخفى ان هذا الكلام الزامي
اه يريد ان هذا الدليل المورد على وجوب المقارنة دليل الزامي مبني
على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة الحادثة كالنظام والكعبي
من قدماء المعتزلة فانهما قالا بعدم بقاء الاعراض زمانين كما صرح
به في المواقف واما سائر المعتزلة فانهم وان قالوا بتاثير القدرة الحادثة
لكنهم لم يقولوا بعدم بقاء الاعراض زمانين فلا يصح الزامهم وحاصله
انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل وهي عرض لا يبقى زمانين

يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وهو محال عندكم لانه يستلزم
تخلف الاثر عن المؤثر والالاء وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا
على مذهب اهل الحق. فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة
وقوع الفعل بعد الاستطاعة حينئذ ممنوعة اذ لا دخل
للاستطاعة في وجود الفعل عندهم حتى يستحيل وجوده بدونها
قوله وفيه ان المراد بقوله آه. اي فلانا في كونه علة عادية
او شرطا عاديا جاز وقوع الفعل بلا استطاعة من العبد
ان لم يقع فلا يستحيل وجوده بدونها اذ لا يجتمع الامكان مع
الاستحالة. والتفصيل انه ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب
ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يجعل
الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا فلا يدل الا على انه يلزم
خلاف ما جرى به العادة. وهو لا يستلزم استحالة تقدمها
مطلقا. وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق
جري العادة. فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على
الاول بناء على رعاية ظاهر قول الشارح واذا كان الاستطاعة
عرضا وجب ان تكون مقارنة بالفعل. على ان الشارح نفسه حمل
في شرح المقاصد بعد ما قرر الكلام. ثم لا يخفى ان هذا الكلام الزامي
على من يقول بتأثير القدرة الحادثة. فالمحشي الفاضل حمل كلامه على
ما قرره في شرح المقاصد. نعم لو قرر الدليل هكذا لو كانت الاستطاعة
سابقة على الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وهو خلاف
ما ثبت بالضرورة لان الضرورة قاضية بان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الافعال كما سبق وقد بينه المحشي الفاضل بقوله
اي بالدوران والترتب المحض لكان الكلام تحقيقيا لا مبنيا على الالزام
فليتامل قوله المحشي الفاضل فلا نقض بقدرة الله تعالى آه اي
اذا كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض
لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض ان يقال هذا الدليل
بجميع مقدماته فاسد. اذ لو كان صحيحا لزم حدوث قدرة الله تعالى
او قدم مقدوره اذ الفرض ان القدرة مع الفعل بمقتضى الدليل
المذكور. وكلاهما باطل. بل قدرته تعالى ازلية اجماعا ومتعلقة
في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه
ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القدرة

القديمة. وحاصل الدفع منع استلزامه حدوث قدرة الله
تعالى او قدم مقدوره وانما يستلزم ذلك لو لم يوخذ فيه كون القدرة
الحادثة عرضا وقد اخذ ذلك فلا استلزام اذ القدرة القديمة
ليست من الاعراض اذ العرض عند اصحابنا عبارة عن ممكن يكون تحيزه
تابعا لتحيز شيء آخر. والصفات ليست كذلك. بل هي باقية ازلا وابدا
فلا يلزم من تقدمها على المقدور محال كما لزم من تقدم القدرة
الحادثة ذلك فافهم قوله الشارح المحقق فان قيل لو سلم آه
يعني لا نم اولا مبنى الملازمة المذكورة اعني امتناع بقاء الاعراض
بناء على انها لو كانت باقية لزم قيام العرض بالعرض مستندا بان
البقاء امر اعتباري لا امر حقيقي حتى يمتنع قيامه بالعرض ولو
سلمنا ذلك فلا نم بطلان وقوع الفعل بلا استطاعة مطلقا
وانما المحال هو وقوعه بعد ان يكون له قدرة اصلا وهو غير
لازم. وانما اللازم وقوعه بدون مقارنة القدرة مع سبقها
واستحالة ذلك نفس المتنازع فيه. ولو سلمنا ذلك ثانيا فلا نم
استلزام عدم بقاء الاعراض وقوع الفعل بلا استطاعة
لانه يجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها. فيكون هنا بقاء
بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شان العلم
والميل والتمني ونحو ذلك ولا يلزم وقوع الفعل بدونها وحاصل
الجواب ان وقوع الفعل حينئذ اما بالقدرة السابقة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة فهو المطلوب. ثم ان ادعيتم في صورة
ان الاستطاعة قبل الفعل انه لا بد للقدرة من امثال سابقة
حتى لا يكون الفعل باول ما يحدث من القدرة ومرادنا هو ذلك
في كون القدرة سابقة على الفعل فعليكم البيان لهذه الدعوى
فانا من وراء منعها قوله المحشي الفاضل حاصله انه ليس نفي وجود
المثل آه. يعني ان حاصل الجواب عن سؤال المعتزلة ان مدعى
الاشعري ان القدرة التي بها الفعل مقارنة للفعل سواء سبقها
مثل ولا. وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى
يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا توجد قبل الفعل
فيجوز ان تكون القدرة سابقة باقية بتجدد الامثال على ما هو رايهم
في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع مقارنتها له بتجدد الامثال
فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة هذا. وقد عرفت منا آنفا ما هو

حاصل الجواب بحيث لا يرد عليه البحث الذي اورده بقوله وفيه
بحث اذ المذهب آه. وحاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه
اذ مذهبهم ان لا قدرة قبل الفعل اصلا لكن لما جرى عادته تعالى
على خلق القدرة عند قصد اكتساب بعض الافعال ظن ان القدرة
حاصلة قبل الفعل وقبل قصده. ومذهب المعتزلة جوازها
قبله. وليس مذهبهم انه لا بد من مثل للقدرة سابق على وقوع الفعل
كما يدل عليه قول الشارح فيما بعد لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل
يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة فالنزاع بين
الفريقين انما هو في جواز وقوع القدرة قبل الفعل وعدم جوازه
وعلى الحاصل المذكور لا يكون الامر كذلك قوله لكن استدلالهم على ما
قالوا من ان الاستطاعة قبل الفعل بما سيجيء من انه ان كانت
القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره
مكلفا بالايمان ولا تارك الصلوة مكلفا بها لان كلا منهما غير مقدور
له. فالتكليف به تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل
بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه وان كان غير تام لما
سيجيء يدل على ان مذهبهم هو ان الاستطاعة لا بد ان تكون
قبل الفعل فح يكون النزاع بين الفريقين في ان القدرة لا بد ان
تكون مع الفعل لا قبله او قبله. قال في المواقف وشرحه قال
الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال
حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة
قبله فضلا عن تعلقها به. وقالت المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل
الفعل وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل
وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع
تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها
فانها شرط لوجود المقدور. ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز
انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال
القدرة بالفعل انتهى. ومن هاهنا قيل ان قول المحشي الفاضل لا بد من
مثل سابق ركيك. والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان
وجود المثل انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة

حال الفعل بتجدد الامثال كالنظام والكعبي. واما عند من يقول
ببقائه حال الفعل كبقاء سائر الاعراض فليس عنده مثل سابق
بل نفس القدرة التي تعتمد عليها التكليف فليتامل قال الشارح
المحقق واما ما يقال اي في الجواب عما قاله المعتزلة وحاصله
ابطال سندهم الذي هو تجويز عدم بقاء القدرة وحدوث
امثالها وعدم لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة. وتقريره
ان يقال ان سندهم ذلك باطل فانهم ان جوزوا وجود الفعل
بمجرد القدرة في الحالة الاولى يلزمهم ترك المذهب حيث جوزوا
مقارنة الفعل للقدرة فان مذهبهم كما مر نقلا عن المواقف
ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل
حال حدوثه والا لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وان
قالوا بامتناعه فيها بمجرد القدرة يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم
يحصل في القدرة امر زائد. وحاصل الجواب المفاد بقوله
نظر اختيار للشق الاول ومنع لزوم ترك المذهب تارة واختيار
للشق الثاني ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح اخرى فقوله لان القائلين
الى قوله ولا يجوز اشارة الى الاول وقوله ولانه يجوز الى اخره
اشارة الى الثاني وتقرير كل منهما ظاهر. لكن عدم قولهم بامتناع
المقارنة الزمانية محل بحث لما ذكرنا من تحرير مذهبهم نقلا عن
المواقف فتذكر قال المحشي الفاضل والا يلزم قيام العرض بالعرض
اي وان لم يستحل ذلك بل جاز يلزم قيام العرض بالعرض و
حاصل قوله ويرد عليه انه يجوز آه انه انما يلزم قيام العرض
بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا
حتى يكون عرضا. اذ العرض قسم من الموجود الممكن كما مر واما اذا
كان امرا يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج
كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها
ولو تبعا في الافراد والامثال تسمى راسخة. وليس الرسوخ امرا
موجودا في الخارج زائدا على القدرة فلا يلزم منه الا قيام المعنى
الاعتباري بالمعنى الحقيقي ولا استحالة في ذلك. قال بعض الفضلاء
هذا البحث بعضه يتعلق به نظر الشارح فان حاصل قوله ولانه
يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط آه انه لا يلزم
من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة ال

واشناعة في الحالة الاولى بحكم الجواز وجود شرط في الحالة الثانية
بحدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام
العرض بالعرض فايراد هذا البحث ناش عن الغفلة عن كونه بعض
ما سيذكره الشارح هنا، واجيب عنه ايضا بان قول الشارح مع ان
القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السوآء ينافي ما ذكره
ذلك الفاضل اذ القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية
ليست مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها
راسخة، فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادث
في الحالة الثانية امرا خارجيا يكون شرطا لتاثيرها من غير لزوم
قيام العرض بالعرض فافهم قال الشارح المحقق وقد ههنا اه ومن
اجل جواز الامتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه و
وجوبه في الحالة الثانية لتمام شرائطه قال المحشي الفاضل وهو
الامام الرازي وبه يرتفع اه، قال في شرح المواقف قال الامام
الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة
الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث اذا انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد، ومتى انضم اليها ارادة الضد
الاخر حصل، ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين سوآء وهي
قبل الفعل، وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير
برمتها، ولا شك ان هذه القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين
معا، والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى المقدور الاخر سوآء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها
من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان
القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل
لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام، ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القدرة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك
حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا
بها مجرد القوة العضلية، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالامور المتضادة، هذا وجه الجمع بين المذهبين انتهى
واعترض على كون مقصود الامام من ذلك الكلام رفع النزاع

بين الفريقين بان فيه نظرا فان الاشعري لا يجوز وجود القدرة
الغير المستجمعة قبل الفعل والا لزم ان يوجد الفعل بدون القدرة
لامتناع بقاء العرض عنده، والمعتزلة لا يجوزون كون القدرة
علية والا لزم ايجاد الموجود، فمراد الامام هو تحقيق الحق من غير
تقيد بمذهب كما هو دابه وديدنه فافهم قوله الا ان الشيخ
آه دفع لما اورد على الامام الرازي من ان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير، وحاصله ان المراد بالتاثير ما
يعم الكسب بان يقال المراد هي القدرة المستجمعة لجميع شرائط
حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فصار حاصل
ما ذكره الامام الرازي ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل
وبسببها لزوما كما هو رأي المعتزلة او معها او مقارنا لها عادة
كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبعض تلك
الجهات سابقة عليه، واورد عليه ايضا انه يلزم من تفسيرها بالقوة
المستجمعة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك
اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بين
افرادها وان كانت تلك الافراد في انفسها متخالفة بالماهية
او بالهوية قوله وفي كلام الامدي آه، اي وقد وقع في كلام
الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي
الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قام به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل، والقدرة الحادثة كذلك
لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى فاستغنى بقدرة
الحق عن قدرة العبد هنا يعني ان من شان القدرة الحادثة
ان تؤثر عند الشيخ وان لم تؤثر بالفعل للاستغناء عنه وح
لا اشكال في صحة ما ذكره الامام في التوفيق بين الفريقين ولا
يحتاج الى ان يحمل التاثير على غير المتبادر حتى يعم الكسب ويطابق
الكلام مذهب الشيخ الا انه يلزم ان لا توجد اصلا قدرة
حادثة مستجمعة لجهات التاثير لان من جملة جهاته عدم
وقوع المقدور بقدرة الله تعالى وذلك غير واقع اصلا
فيكون الموجود من قدرة العباد غير واجبا المعية ويكون
باقيا على الفرض والاحتمال بمعنى انه لو كانت قدرة مستجمعة

بجهات التأثير لوجب مقارنتها للفعل كذا قيل فليتأمل قال الشارح
المحقق واما امتناع بقاء الاعراض آه. هذا دفع لما يتجه على قوله
والا فقبله وحاصله انه كيف يكون كون القدرة الغير المستجمعة
قبل الفعل حقا مع انه يستلزم كونه بلا قدرة لامتناع بقاء
الاعراض كما هو مذهب الاشعري. وحاصل الدفع ان امتناعه
في حيز المنع اذ هو مبني على مقدمات صعبة البيان. الاولى ان بقاء
الشيء امر محقق زائد عليه. ووجه الصعوبة فيها انه يمكن ان يقال
لا نسلم ان البقاء امر محقق زائد عليه. بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف
به العرض كالجوهر كما مر. والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض ووجه
الصعوبة فيها ان يقال لا نسلم عدم جواز قيام العرض بالعرض لان السرعة
والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما دون
الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع
او بطيء. وهذا وان اجيب عنه باجوبة كثيرة الا انها لا تنقل الا بعسر
وكلام صعب تكفلت به الكتب المطولة. ثم ان هذه المقدمة مبنية على
ان قيام العرض بالمحل بمعنى تبعيته له في التحيز وهو خلاف المختار لان
المختار في ذلك ان القيام بمعنى اختصاص الناعت وهو ان يختص شيء
بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا فيسمى
الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص
الماء بالكوز. والنسبة بين الاختصاصين عموم من وجه يجتمعان في
السواد مع الجسم فانه يختص بالجسم اختصاص الناعت ومع ذلك هو
تابع له في التحيز. وينفرد الاختصاص بمعنى التبعية له في التحيز في الماء
والكوز فانه تابع له، وليس ناعتا له. وينفرد الاختصاص بمعنى اختصاص
الناعت في اوصاف الباري تعالى وتقدس فانها مختصة به تعالى
اختصاص الناعت لانه لا يجوز حلول حلاله التحيز. تعالى عن ذلك.
والثالثة انه يمتنع قيامهما بالمحل. وسيحققه المحشي الفاضل قال
المحشي الفاضل بمعنى تبعيتها في التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل
بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى كما سبق فما قيل
من ان الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت او التبعية في التحيز
ليس بشيء فافهم وقوله والا فليس آه اي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل
بان جاز ان يقوما بمحل واحد لزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما
وصفا للآخر اولى من العكس مثلا اذا جوزنا قيام السواد وبقائه معا

بالجسم

والا فليس جعل البقاء صفة للسواد بان يقال السواد باق اولى من جعل
السواد صفة للبقاء بان يقال البقاء اسود. بل كل منهما صفة
صفة للمتبوع الذي هو الجسم لان تحيزهما تابع لتحيزه وقوله
ووجه الصعوبة آه. يعني انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين
بمحل واحد خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون
العكس قوله بل الحال كذلك هنا. الاولى ان يقول والحال بالواو
بدل بل قوله اذ لا معنى لكون آه. يعني انه لا معنى لكون السواد تابعا
للبقاء ناعتا له بل الظاهر كون البقاء تابعا للسواد ناعتا له
يشهد به بداهة العقل قوله وقد ذكر في المطولات. اي وجه
الصعوبة في المقدمتين الاوليين. لا حاجة الى الاحالة الى المطولات
لانه قدمها في المقدمتين في الشرح في بيان قول المص ليس بعرض
قال الشارح المحقق ولما استدل القائلون آه حاصله معارضة
من جانب المعتزلة. وتقريرها ان كون الاستطاعة مع الفعل
باطل لانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل بل كان معه لزم
تكليف العاجز اذ التكليف بالفعل حاصل قبله ضرورة انه
لا معنى لطلب حصول الحاصل والفرض انه لا قدرة قبل الفعل
واللازم باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه
وقد وقع تكليف الكافر بالايمان وتارك الصلوة بها فالملزوم
مثله وقوله اشار الى الجواب بقوله ويقع آه. وحاصل الجواب
ما قرره الشارح بقوله فان اريد بالعجز آه. واورد عليه انه
ان كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام
العرض بالعرض وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز. واجيب عنه
بانا نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة الى
حين الفعل بتجدد الامثال. واعترض عليه بانه اذا جوز ذلك
فليكن القدرة المذكورة ايض كذلك. ويمكن ان يجاب عنه بان
بقاء سلامة الاسباب بتجدد الامثال ثابت بشهادة الحس بخلاف
القدرة، فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل فضلا عن بقائها
بتجدد الامثال. ثم ان كون الآية شاهدة على هذا الاطلاق
في حيز المنع قوله يعني ان معنى الاستطاعة صفة للمكلف اي معنى
قائم به حيث يوصف بها بواسطة الاشتقاق كما في الآية المذكورة
حيث اسندت الى المكلف بالحج ومثل هذا الاسناد يقتضي كونها

معنى قايما به وسلامة الاسباب ليست صفة له بلا للاسباب
فلا يصح تفسيرها بها وان صح اعتماد التكليف عليه لانه يرفع به
عجز المكلف قال المحشى الفاضل يعنى ان للمكلف وصفا اه لما كان
حاصل السؤال ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب
ليست صفة له اجاب الشارح بان سلامة الاسباب ايض صفة له
اذ المراد سلامة اسبابه ولا شك انها صفة له ايض حيث يقال
هو ذو سلامة اسبابه ولما توجه على ظاهره ان يقال انه على تقدير
كونها صفة له تكون صفة اضافية والاستطاعة صفة ذاتية
لا يصح تفسيرها بالصفة الاضافية قرر المحشى الفاضل جواب الشارح
على وجه يندفع عنه ذلك وحاصل كلامه ان الاستطاعة
بهذا المعنى ايض صفة اضافية له الا انها لفظ مجمل دال على الاضافة
وكونه وصفا بحال متعلقه ضمنا وسلامة الاسباب لفظ مفصل
دال عليها صريحا فلا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل فلا ريب
فى صحة التفسير قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا ممنوع اشارة
الى رد المولى صلاح الدين حيث قال فى تقرير كلام الشارح ان السلامة صفة
مطلقا وان لم يكن وصفا له الا ان المراد سلامة اسبابه وهى
اضافية له كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له فيصح تفسيرها بها
وحاصل الرد ان كون الاستطاعة صفة ذاتية له مم كيف واذا
كان كذلك لم يصح تفسيرها بها اذ لا يصح تفسير الوصف الذاتى
بالوصف الاضافى فيكون جواب الشارح على هذا غير دافع للسؤال
المذكور ولما توجه ان يقال ان ما ذكرته فى السند لا يصلح ان يكون
سندا له اذ على تقدير ان يكون الاستطاعة صفة ذاتية له يكون
سلامة الاسباب بتقدير ذو ايض صفة ذاتية له كما اشار اليه
الشارح بقوله هو ذو سلامة اسبابه فيصح التفسير اجاب عنه بقوله
وقوله ذو سلامة اسبابه اه يعنى انه مع كونه كلاما على السند
هو خارج عن قانون المناظرة انما يفيد صحة حمل سلامة الاسباب
على المكلف لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة
بها وهنا غاية جهدى فى حل هذا المقام وقد اختلف فى حله الاراء
والافهام قوله كانه قيل اذا كان المراد اه هذا فى غاية الضعف
اذ لا يتصور هذا التوهم بعد تقريره المشتمل على الدلالة على كون
الاستطاعة وصفا اضافيا حتى يحتاج الى دفعه بمنع كون الاستطاعة

وصفا ذاتيا قوله وفى اسناده بقوله اه الخ وفى جعل قوله
والا لم يصح اه سندا لمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا شبهة
مصادرة على المطلوب اذ صحة التفسير هو مدعى المانع على هذا التقدير
فقد جعل جزءا من مستند منعه كون الاستطاعة وصفا ذاتيا الذى
مقصوده من هذا المنع ثبوت مدعاه وهو صحة التفسير فان تقرير
كلامه لا نم ان الاستطاعة وصف ذاتى حتى لا يصح التفسير كيف واذا
كان كذلك يلزم ان لا يصح التفسير لكنه صحيح وانما قال شبهة مصادرة
لان المصادرة فى الحقيقة انما يكون فى الدلائل مع التنازع
لعله اشارة الى ما ذكرنا انفا من انه لا وجه لتوهم هذا السؤال
حتى يحتاج الى دفعه وقد عرفت ان مراد المحشى الفاضل فى هذا
الكلام ما هو فتذكر قال المحشى الفاضل والاقرب الى
الفهم ما افاده بعض الافاضل وهو السيد السند قدس سره
فى حواشى شرح التلخيص فى الفن الثانى وحاصله ارجاع
سلامة الاسباب الى معنى يكون وصفا ذاتيا للمكلف كالاستطاعة
فيصح التفسير بلا شبهة والفرق ان المحشى الفاضل جعلهما وصفين اضافيين
وبعض الافاضل جعلهما وصفين حقيقيين فافهم قوله والسر فيه
اه يريد ان السر فى كون سلامة الاسباب بحيث يعتمد عليها التكليف
هو انها مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية فى العبد عند قصده
الى الفعل فان الله تعالى اجرى عادته على ذلك كما مر فعند السلامة
لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد فعدم القدرة التى بها الفعل
سواء كانت علة حقيقية كما ذهب اليه المعتزلة او علة عادية
كما ذهب اليه الشيخ لا يلزم تكليف العاجز كما توهم قال الشارح
المحقق فان اريد بالعجز اه يعنى اذا عرفت ان الاستطاعة كما تطلق
على القدرة التى بها الفعل كذلك تطلق على سلامة الاسباب فاما ان
يراد بالعجز فى قولهم فلو لم يكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف
العاجز عدم الاستطاعة بمعنى القدرة التى بها الفعل او يراد عدم
الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب بحيث يعتمد عليها التكليف وعلى
الثانى فلا نم لزوم وهو ظاهر هنا فيك فى اطلاق العجز فى العرف
واللغة على المعنى الاول نظر اذ لا يفهم منهما العجز الا عدم الاستطاعة
بالمعنى الثانى فتامل قوله وقد يجاب بان القدرة اه الخ وقد
يجاب عن استدلال المعتزلة بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل

[illegible] بلغ

بل معه لزم تكليف العاجز ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان
في زمان كفره مع انه غير مقدور له في تلك الحالة المقدمة عليه
وحصل الجواب على تقرير الشارح المحقق ان شرط التكليف بالشيء
هو كون الشيء او ضده متعلقا للقدرة وكونها صالحة لهما على
ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله فشرط التكليف بالايمان هو كون
كل من الايمان والكفر متعلقا للقدرة وكونها صالحة لهما فالكافر
قادر على الايمان المكلف به اي من شانه صرف القدرة الى الايمان
لكنه صرفها الى الكفر فكان الكفر مقدورا له بالفعل والايمان
مقدورا له بالقوة. وهذا القدر كاف في صحة التكليف فلا يلزم
تكليف العاجز و قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب اه. اي وهذا خلاف
مذهب الاشاعرة وكلامنا معهم على ان مذهبهم ان القدرة الواحدة
لا تصلح للضدين بناء على ان القدرة مع الفعل لا قبله عندهم و
الا لزم اجتماع الضدين لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة
بهما فافهم و قوله فان اجيب اه. اي فان اجيب عن لزوم كون القدرة
قبل الفعل بان نفس القدرة وان كانت متقدمة متعلقة بالضدين
لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه يتجه عليه ان هذا
مما لا يتصور فيه نزاع بين اهل الحق والمعتزلة. وذلك لان معية
القدرة مع الفعل من حيث التعلق بديهي. وانما النزاع في نفس
القدرة التي بها الفعل هل هي متقدمة على الفعل ام لا والحاصل
انه لو كان ما ذهب اليه الاشاعرة وجوب معية القدرة من حيث التعلق
لزم ان لا يتصور نزاع بين الفريقين لكنه واقع فعلم ان المراد ليس
ما ذكر و قوله بل هو لغو من الكلام اه. اذ هو لا يفيد في مقام الجواب
لان كلام المعتزلة وارد على وجوب معية نفس القدرة بالفعل كما
هو مذهب الاشاعرة فانهم قالوا بعدم بقاء العرض فكيف يجوزون
تقدم نفس القدرة على الفعل. فالتوجيه بما لا يرضى به الاشاعرة
لا يفيد في مقام الجواب فتامل قوله اي تحرير محل النزاع اي تحريرا للمقام
بحيث يتعين محل النزاع. وانما احتيج الى هذا التحرير لان كثيرا من
المتمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم يرد على محل النزاع كما يظهر
بالتامل فيها قوله فانه حكى عن بعضهم اه. فعلى هذا يكون المرتبة الاولى
محلا للنزاع ايضا فافهم قوله بتجويز تكليف المحال. بل وقوعه ودليلهم
في ذلك ما ذكره المحشي الفاضل في القول الاتي بقوله وقد يقال

ان

ان اباطيه اه. وسيجيء ما له وما عليه. قيل وقد نسب ذلك الى
الاشعري ايضا ولم يثبت تصريحه بذلك الا انه لما قال انه لا تاثير
لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وان
القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل لا معه لان
الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير
مستطيع عنده نسب اليه ذلك الا ان نسبته اليه بواسطة
هذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيان ذلك. اما الاول فلان
معناه انه لا تاثير لها من جهة الخلق. والا فالعبد قادر على القصد
الى الفعل باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده
فله تاثير من هذا الوجه. والتكليف انما يعتمد على صحة تعلق قدرته
الكاسبة بايقاعه عادة وهي القدرة المفسرة بصحة الالات
والاسباب لا على الاستطاعة الحقيقية. كذا في فصول البدائع
واما الثاني فلما سيذكره المحشي الفاضل من انه لا يلزم ان يكون
كل تكليف تكليفا بالمحال. بل منشاء تلك النسبة هو عدم قوله
بالحسن والقبح العقليين. بل هو يقول انه لا يقبح من الله تعالى شيء
كما سيصرح به الشارح المحقق فتبصر قوله اي في نفس مفهومه اي
بالنظر الى مفهومه بان يكون مجرد تصور مفهومه كافيا في الحكم بامتناعه
لا لنفس مفهومه. يعني انه ممكن في نفسه لكنه ممتنع صدوره من العبد
وهو احتراز عن المرتبة الاولى قوله بان لا يكون متعلق بالامتناع
قوله لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا. واما الاعراض فبعضها مما
لا يتعلق به القدرة الحادثة قوله ام لا اي ام لم يمتنع قوله لكن
يكون اه. مرتبط بقوله ام لا قوله لا تتعلق به اي لا تتعلق القدرة
الحادثة به عادة فكان مما لا يطاق وان امكن بطريق خرق
العادة قوله اي فامتنع بذلك اي بتعلق علم الله وارادته بعدم
فان ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه والا لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وكلاهما محال وما
يستلزم المحال فهو محال ايضا قوله لا على قصد التعجيز اه كما في التحدي
بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وقوعه فضلا عن جوازه قوله
اي باتفاق من المحققين اه. اي لا مطلقا. واستدلوا على ذلك
بانه لو صح التكليف بالمستحيل لزم ان يكون مستدعى الحصول اذ لا
معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول. واللازم باطل

لان طلبه يتوقف على تصوره واقعاً وثابتاً لان الطالب لثبوت شيء لابد وان يتصور انه اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه وهو اه التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف في الممتنع لذاته فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة بانه ليس بزوج فانه لا يكون تصورا للاربعة قطعا فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة قوله على ما سبق من تجويز الامامين قوله قال في شرح المقاصد اه تأييد لكون المراد من الاتفاق اتفاق المحققين لا مطلقا قوله قيل لو لم يتصور اه لم يصح الحكم بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه لان الحكم على الشيء بدون تصوره ممتنع فاذا جاز تصوره جاز التكليف به وقد عرفت ضعفه بان التكليف بالشيء يستدعي تصوره على وجه الثبوت وتصور الممتنع لذاته على هذا الوجه ممتنع فلا يجوز التكليف به قوله وقيل تصوره اه جواب عن قول المجوزين للتكليف به بانه لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وحاصله ان تصوره انما يكون على احد هذين الوجهين و ذلك كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له حتى يجوز طلبه قوله مثل هذا الامر الذي نعقلناه بين السواد والحلاوة قوله لا يمكن بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه قوله او على سبيل النفي بان يحكم اه فقد يعقل هنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك البارئ سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التوجيه التشبيه بان يعقل شيء نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها حتى طلبه بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وذلك و ان كفى في صحة الحكم عليه بشيء لكنه لا يكفي في صحة طلبه فتدبر قوله يعني هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به فالاشاعرة يجوزون

التكليف

التكليف به بناء على انه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا معقب لحكمه والمجوزان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من هذا لجواز ان يخلق الله فيه الحياة و العلم والقدرة فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته ايضا فالجواب ان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد والمعتزلة يمنعون ذلك بناء على مقتضى اصولهم وهو عدم الجواز لانه قبيح عقلا وكل ما هو قبيح عقلا يمتنع عليه تعالى وقد قرر دلائلها وردها في المطولات قوله فان ما تعلق كفرهم ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه فان كل منهما محال لتعلق علمه تعالى وارادته بعدمه مع انه مكلف به والا لم يعد عاصيا كما ذكره قوله وليس المقصود منه اه كيف يكون المقصود ذلك وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد شهد الاستقراء بعدم وقوعه قال المحشي الفاضل وهو لا يقول به اه هذا الدفع ما يتوهم من انه اذا كان المراد مما قبل ذلك فلا معنى للنزاع فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل دفعه ان من منع التكليف بما لا يطاق مطلقا لا يعد ما علم الله تعالى عدم وقوعه وارادته مما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه مقدور العبد لكن هذه مناقشة لفظية يظهر بالتامل قوله وقد يوجه ايضا اه اي وقد يوجه ما قيل من وقوع التكليف بما لا يطاق بتوجيه آخر ايضا وهو ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه ولا قدرة الا حال الفعل والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه فهو حال التكليف غير مستطيع فيكون التكليف تكليفا بما لا يطاق بهذا الاعتبار وهذا التوجيه وان كان في الظاهر توجيها واحدا لكنه في الحقيقة توجيهان اذ كل من المقدمتين اللتين احداهما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة والاخرى انها غير سابقة على الفعل تصلح لان تكون وجها لكون التكليف بالفعل تكليفا بما لا يطاق فافهم قوله قال وفيه بعد اه لانه يستلزم اه لان القدرة الحادثة غير مؤثرة في جميع الافعال وغير سابقة على كل فعل فلزم ان يكون كل تكليف كذلك بهذا الاعتبار والحال ان الاشعري لا يقول بذلك قوله

اى بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه اه لما كان ما
ليس في الوسع يصدق على المراتب الثلاثة والحكم بان عدم وقوع
التكليف به متفق عليه والجواز مختلف فيه مختص بواحدة من تلك
المراتب فشرع بذلك تخصيصا له بالمرتبة الثانية فان قوله اى يمكن
في نفسه اخرج المرتبة الاولى لانه ليس ممكنا في نفسه فالتكليف
به لا يقع ولا يجوز ان يقع اتفاقا وقوله ولا يمكن من العبد في نفسه اخرج
المرتبة الثالثة فانه يمكن من العبد في نفسه اى بالنظر الى نفسه بان
يكون متعلق القدرة الحادثة فانه انما استحال لتعلق علمه تعالى
وارادته بعدمه والا فالعبد في نفسه قادر عليه ويمكن ان يقع
منه فالتكليف به جائز بل واقع اتفاقا بخلاف المرتبة الثانية
فانه يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد بالنظر الى نفسه مع قطع النظر
عن تعلق ما يوجب استحالته به ولما كان ذكر العام وارادة
الخاص مجازا محتاجا الى القرينة صرح بان قرينته قوله وانما النزاع
في الجواز وهو ظاهر قال ولك ان تأخذهما على الاطلاق اه يعني
انه يجوز لك ان تأخذ كلا القولين الواقعين في المقامين اعني قوله
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه وقول الشارح ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع على الاطلاق من غير تقييد وتخصيصهما بالمرتبة الوسطى
من غير ان يلزم الحكم بعدم الوقوع اتفاقا وبالنزاع في الجواز في
جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم عموم الافراد وشمولها لان
المطلق موضوع لحصة من الحقيقة غير معينة من غير شمول الا ترى
ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يلزم منه الامر باطعام جميع
الرجال واكسائهم فكذلك الحكم بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق و
بالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون ذلك في جميع مراتبه هذا
وفي بعض النسخ ولك ان تأخذه بافراد الكناية اى لك ان تأخذ
قوله ما ليس في الوسع في قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع على الاطلاق
وهو ظاهر قال اى الامكانين المثبت والمنفي ارجع الضمير الى الامكانين
المنفهمين من قوله اى بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد حاصله
انه يجوز لك ان تفسر تخصيصا له بالمرتبة الوسطى بما يمكن ولا يمكن
من العبد من غير ان تقيد الامكانين بقولك في نفسه لان اخذهما
كذلك لا يستلزم شموله المرتبة الاولى ولا المرتبة الثالثة اذ
المرتبة الاولى ممتنع والممكن لا يشمل الممتنع والمرتبة الثالثة ممكن

من

من العبد نظرا الى نفسه وانما امتنع منه لتعلق علمه تعالى وارادته
بعدمه على انها قد خرجت بقوله وانما النزاع في الجواز لانه قد سبق
آنفا انه لا نزاع في وقوعه فكيف في جوازه هذا ملخص كلامه مع
مطويا على غموض وقد سبق منا تقرير كلام المحشي الفاضل على نحو آخر
فلك الامر في الترجيح فافهم قال وفيه ما لا يخفى على من يتامل ادنى
تامل في سوق الشرح والحاشية فان السوق يقتضي ان يقيد الامكان
بقوله في نفسه حتى يختص بالمرتبة الوسطى فان الامكان في كل
من الشرح والحاشية مقيد به اما الشرح فلانه وقع فيه ما سوى ما
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا اى في نفسه كما في بعض
النسخ واما الحاشية فقد وقع فيه في بيان المرتبة الوسطى وما
يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة اى بالنظر الى نفسه فليتامل
قال المحشي الفاضل وقد يقال ان ايمان ابي لهب اه اشارة الى ما ذكره
صاحب المواقف وحاصله معارضة من جانب من جوز وقوع التكليف
بالمرتبة الاولى وتقريرها ان يقال انه لو لم يجز ولم يقع التكليف
بالمرتبة الاولى لم يقع تكليف ابي لهب بايمانه والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان ايمانه هو تصديقه النبي عليه السلام
في جميع ما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال
ايمانه على الاستمرار مكلفا مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق
بانه لا يصدق وتصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا
مستمر التصديق بما علم في نفسه خلافه ضرورة يعني اذا كان مصدقا
كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ
التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق
بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق
وانه اى ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق
والتكذيب في حالة واحدة وهو ممتنع في نفسه فاذا لم يجز التكليف
بالممتنع في نفسه لم يجز التكليف بايمان ابي لهب واما بطلان التالي
فلان تكليفه بالايمان واقع والا لم يعد عاصيا ولم يستحق الوعيد
بقوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وحاصل البحث الذي اورده
منع الملازمة يعني لا نم استلزام عدم جواز التكليف بالممتنع
لذاته عدم جواز تكليف ابي لهب بالايمان وانما يستلزمه لو كان
ايمان ابي لهب ممتنعا لذاته بان يجد في نفسه خلاف ما كلف

بهٖ وهو جم لو لا يجوز ان لا يخلق الله تعالى فيه العلم بالعلم
فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز له ان يذعن بعدم التصديق
لعدم العلم بتصديقه مع حصوله فلا يكون اذعانه بعدم
التصديق ممتنعا لذاته حتى يكون التكليف به تكليفا بالمرتبة
الاولى. نعم ان عدم خلق العلم بالعلم خلاف العادة فان خلق
العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون
من المرتبة الوسطى. فيرد السؤال بوقوع التكليف بالمرتبة الوسطى
بانه قد وقع. فكيف يقال ان عدم وقوع التكليف بها متفق
عليه فلا يحسم مادة الشبهة بالكلية. ثم ان البحث المذكور
انما يتم لو بني استحالة ان يصدقه في ان لا يصدقه بان اذعان
ما وجد في نفسه خلافه مستحيل. اما لو بني بما اختاره الشارح
في حواشي شرح المختصر العضدي وهو ان تصديقه في الاخبار بانه
لا تصديقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك
الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده
مستلزما لعدمه يكون محالا فلا يتم. وما يقال على هذا البيان
فان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به وينبغي
لا يوجد به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه
التصديق في هذا الاخبار. ففيه تامل فتفهم قوله ولذا
يحسم مادة الشبهة آه. حاصله منع الملازمة ايضا لكن مستندا بسند
آخر. وتقريره انا لا نسلم استلزام عدم جواز التكليف بالمرتبة الاولى عدم
جواز التكليف بايمان ابي لهب. وانما يستلزمه لو كان ممتنعا لذاته
وهو ممنوع وانما يكون كذلك اذا وصل اليه في الشارع انه لا يؤمن فكلف
بالتصديق بانه لا يؤمن. والوصول اليه ممنوع. واما علم الله تعالى واخباره
الرسول عليه السلام بانه لا يؤمن فلا ينافيه اذ يجوز ان يعلم الله
تعالى ويخبر رسوله عليه السلام بانه لا يؤمن ولم يطلعه عليه كما اخبر
نوحا عليه السلام وخاطبه صريحا بانه لا يؤمن من قومك الا من قد آمن ولم
يطلع قومه عليه. واما قبل الوصول فالواجب هو الايمان الاجمالي و
لا استحالة فيه لا ذاتا ولا عادة. فيكون من المرتبة الثالثة ولا نزاع
في وقوع التكليف بها فضلا عن جوازه. وانت خبير بان هذا الجواب
انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الخبر اليه
ممكن والمعلق بالممكن ممكن. فهذا امر السند قد صرح بالتامل

بعد

بعد ما قرر الجواب في شرح المواقف فتامل قوله وقد يجاب آه
حاصله منع الملازمة ايضا بمنع كون ايمانه ممتنعا لذاته مستندا
بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا انه لا يؤمن
ولا يخفى عليك انه باطل لانه يستلزم اختلاف الايمان بحسب اختلاف
الاشخاص وليس الامر كذلك اذ الايمان حقيقة واحدة لا يتصور
اختلافها بحسب الاشخاص فافهم قوله قال في شرح المقاصد آه اشارة
الى ان للاعتراض المذكور بقوله وقد يقال آه تقريرين احدهما
ما اشار اليه المحشي الفاضل وهو الذي قرره امام الحرمين في شرح
الاشارات والثاني ما ذكره الامام الرازي في المطالب العالية قوله
يقتضي المقابلة اي للمعلوم وذلك اي المذكور من المطابقة حصول
عدم الايمان قوله ويعلم في هذا المذكور ان هذه الشبهة التي قررت
بتقريرين متمسك من جوزه آه قوله وان في المجوزين بفتح الهمزة عطف
على قوله ان هذه الشبهة قوله في كون كل من الوجهين لعله يريد
بالوجهين الوجهين اللذين ذكرا في تقرير الاعتراض المذكور وقيل
لعله يريد بهما الوجهين اللذين ذكرا في الشرح لمنع المعتزلة جواز
التكليف ولتجويز الاشعري ذلك فتبصر قوله اي اذعان شيء وجد
نفس ذلك الشيء آه. ارجع الكناية في قوله في نفسه اليها وفي قوله
خلافه الى الاذعان وكل منهما خلاف الظاهر والصواب كما لا يخفى
الوجه ان يفسر بقولنا اي اذعان شيء وهو انه لا يؤمن وجد ذلك
المكلف في نفسه بارجاع الكناية الى المكلف خلافه بارجاع الكناية
الى الموصول يعني به التصديق مستحيل قطعا وحاصله ان التصديق
بعدم التصديق مع انه يجد في نفسه خلافه الذي هو التصديق
مستحيل قطعا كما اشرنا اليه في تقرير السؤال فافهم قوله يتوقف على
العلم بالمخالفين لان العلم بالنسبة موقوف على العلم بالمنتسبين
قوله ان قيل المكلف به تحصيل الايمان آه هذا السؤال اورده الشارح
المحقق في شرح المقاصد وحاصله انه انما يلزم التكليف بالمرتبة
الاولى او المرتبة الوسطى اذا كان المكلف به هو الجمع وما ذكر لا يدل
عليه بل المكلف به هو تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وانما امتنع لسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون
مما هو جائز بل واقع بالاتفاق وحاصل جوابه اثبات ان المكلف به
وان كان تحصيل الايمان لكنه يستلزم الجمع الذي هو محال وما يستلزم

المحال فهو محال ايضا وذلك لان كلام المعارض القائل بان ابا لهب
كلف بالايمان اه فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به
على اليقين وقوله لكن ان تم اه يعني انه ليس بتام لما عرفت انه انما
يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز ولئن تم يرد على ما ذكره الشارح
المحقق في شرح المقاصد في مقام الجواب والامر بالتامل اشارة
الى ما ذكرنا من عدم تمام ما ذكره المحشي الفاضل بقوله والذي يحسم
اه قوله فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدقه هذا ممنوع
وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك بعينه ووصوله اليه في حيز
المنع كما ذكره المحشي الفاضل قال الشارح المحقق لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها لما كان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه
كما هو مذهب الاشعري مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى استدل
عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لكنه انما يتم لو لم يكن
الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار ودون
اثباتهما خرط القتاد فافهم وقوله والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء جواب عما يقال من طرف المجوزين القائلين بوقوع التكليف
من ان انباء الملائكة باسمائهم مما لا طاقة لهم بذلك مع انهم
كلفوا به وحاصل الجواب ان التكليف قسمان تكليف تعجيز وتكليف
تحقيق والمتنازع فيه هو الثاني لا الاول والتكليف فيه من قبيل
الاول قيل ويؤيد عدم كونه تكليف تحقيق ان الملائكة لم يتاهلوا
لذلك التكليف فافهم وقوله وقوله تعالى ربنا لا تحملنا اه جواب
عن تمسكهم بتلك الاية ودلالتها اما على الجواز فقط واما على الوقوع
فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم
يقع اصلا وحاصل الجواب انا لا نم ان المراد بالتحميل هو التكليف بل
ايصال العوارض التي لا طاقة بها وانت خبير بانه لا حاجة الى حمل
تحميل ما لا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف
وانما ينافي عدم تكليفه قال البيضاوي رحمه الله في تفسير الاية
من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية
وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه
على ان حمله على عدم تحميل البلاء والعقوبة بعيد لان المناسب حينئذ
ان يسأل السائل عدم تحميل البلايا والعوارض مطلقا لا عدم تحميل
ما لا يطاق منها فقط فافهم وقوله وجوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله

تعالى شيء فيه انه يوجب تجويز التكليف بالمرتبة الاولى ايضا ويمكن
ان يقال لم يجوزه لامتناعه لان الممتنع لا يمكن تصوره ولا يمكن طلب
المجهول المطلق فيتصور قوله وتقريره انه لو كان جائزا اه اي لو كان
التكليف بما ليس في الوسع جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال كما هو
معنى الجواز لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة
ان ما يستلزم المحال محال فما يكون جائزا لا بد ان لا يلزمه المحال
واما بطلان التالي فلانه لو وقع لزم كذب الله تعالى في اخباره
بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو محال وقوله وهذه
نكتة اه اي لزوم المحال من فرض وقوعه نكتة في بيان استحالة
كل ما تعلق علم الله تعالى او ارادته او اخباره بعدم وقوعه فانه
يلزم من فرض وقوعه محال هو انقلاب علمه تعالى جهلا او تخلف
المراد عن ارادته او كذب كلامه وتانيث هذه النكتة كما لا يخفى
على من هو اهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر
في استخراجها كذا قيل وقوله وحلها اه ونقض هذه الحجة نقضا
تفصيليا منع الملازمة المذكورة وتقريره انا لا نم على تقدير
كونه جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يكون كذلك ان
لو كان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال
وهو في حيز المنع بل انما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير
واما اذا عرض له ذلك فيجوز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع
بالغير فلا ينافي كونه ممكنا في نفسه لزوم المحال من فرض وقوعه
لامتناعه بالغير فيما نحن فيه الامر كذلك كما لا يخفى وقوله الا
ان الله تعالى اه تنوير للسند وقوله نقض اجمالي بالتخلف وتقريره
ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه قد تخلف الحكم عنه في
مادة مثلا في ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن الجواز
مع جريان الدليل فيه حيث يقال لو جاز ايمانه لم يلزم من فرض
وقوعه محال لكن التالي باطل لانه لو وقع لزم كذب الله تعالى
في اخباره بانه لا يؤمن وهو محال تقدس وتعالى عن ذلك
واما تخلف المدعى فلان ايمان ابي لهب مقدور غير ممتنع والتكليف
به واقع عندهم ايضا فضلا عن الجواز قال المصنف وما يوجد من
الامر في المضروب اه قيل هو لبيان ان جميع ذلك مع قوله وانه
تعالى خالق لافعال العباد قال الشارح المحقق يشيده بذلك

اى بقوله عقيب ضرب باسنان وقوله عقيب كسر اسنان ليصلح
محلا للخلاف فان الالم والانكسار الواقعين بغير ضرب باسنان
وكسر لا خلاف فى انه لا صنع للعبد فيه اصلا . قيل والخلاف
فى انه هل للعبد فيه صنع ام لا لا يوجب التقييد بالانسان لا
اختصاص العبد انتهى فتامل وقال والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال اى بعض افعال العباد وهى افعالهم الاختيارية الى غير
الله اى اليهم وراوا فيها ترتبا ظاهرا وراوا ايضا ان الفعل المترتب
على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم
اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على
القصد قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفعل بلا توسط فعل
آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد وهو ان يوجب فعل
لفاعله فعلا آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فان الاولى
منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها
فالالم متولد من الضرب مترتب عليه وان لم يقصده الضارب
وكذا الانكسار متولد من الكسر مترتب عليه وان لم يقصده الكاسر
وليسا مخلوقين لله تعالى كالضرب والكسر بل هما فعلا الضارب
والكاسر وكذا سائر المتولدات افعال لفاعل اسبابها سواء
تولدت من فعله المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة
المتحرك بالآلة وتمسكهم فى ذلك ما ذكروا فى مسئلة خلق
الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح
والذم والامر والنهى على ما سبق وهذا هو مذهب البعض منهم وذهب
ثمامة بن اشرس الى ان المتولدات كلها حوادث لا محدث لها و
النظام الى انها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل
للسبب . وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى
محل قدرة الفاعل فهو فعله . وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع
منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع
على وفقه فليس من فعله كالالام فى المضروب والاندفاع فى الثقيل
المدفوع على ما فصل فى المطولات وقال والكل عندنا بخلق الله تعالى
وايجاده فهو التوليد باطل لما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى
ابتداء كما سبق تحقيقه . وقد يحتج على بطلان التوليد بانه يلزم منه
اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح

بلا مرجح وذلك لانه اذا التزق طرف جسم بيدى قادرين وجذبه
احدهما ودفعه الآخر فى زمان جذبه الى جهة . فان قلنا حركة
ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما
اى بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
بالتاثير او باحدهما فقط . فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو
المطلوب . وانت خبير بان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه لا يلزم
ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة
فالالزام به لا يقوم حجة عليهما فافهم . ومن جملة الوجوه الدالة على
بطلانه انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب
كما فى حق البارى . ومنها ان السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم
المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من
غير تاثير القدرة فيه . ومنها انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا
يوجد عند فناء قدرة العبد . واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان
سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق
روحه بعد شهور واعوام فقد حصل الفعل المتولد على زعمهم بعدما
صار الفاعل عظاما رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط فى تاثير
القدرة الحادثة ما لا يشترط فى القديمة . وبان معنى كون المتولد
بقدرة العبد تاثيرها فى السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا
ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا تكون مقدورا لها اصلا
وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها وان كان بخلق الله تعالى ثم النظر
فى الوجوه الاربعة انها على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام يقتصر
بعضها على مجرد نفى مذهب الخصم فتامل وقال والاولى ان لا يقيد
اه يعنى بعد جعله مخلوقا لله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد
فقوله لا صنع للعبد فى تخليقه اى فى تخليق الله تعالى اياه لنفى الاكتساب
لا محالة فان مكسوب العبد ما للعبد صنع فى تخليقه تعالى اياه
اذ لو لم يصرف ارادته وقدرته اليه لم يخلقه الله وانما يخلقه
عقيب صنعه فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان لا يقيد
اه هذا فليتامل وقال لا صنع للعبد فيه اصلا لا تخليقا ولا
اكتسابا عندنا ويتجه عليه انه اذا لم يكن للعبد فيه صنع اصلا
فما وجه مواخذة العبد فى الاولى والاخرة . ويمكن دفعه بان العبد
منهى من فعل يخلق الله عقيبه عادة ما يتضرر به احد وان لم يقصد

قوله لما كان المدعى كليا آه. يريد انه دفع لما يتوهم من ان المدعى ان لا شئ من المتولدات بمكسوب العبد، والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة. واما المتولدات القائمة بمحلها كالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحله، والالم الحاصل من ضرب العضو نفسه ونحو ذلك، فلا يثبت عدم كونها مكسوبات للعبد فلا يتم التقريب. وحاصل الدفع ان عدم كون المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة مكسوبات للدافع يستلزم عدم كون المتولدات القائمة بمحلها كذلك ضرورة انا نعلم ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شئ منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فعلم انه لا اكتساب في جميع المتولدات. ولم يذكر الشارح هذه المقدمة لظهورها فالتقريب تام قال المحشي الفاضل يرد عليه ان عدم تمكن العبد يعني انه ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدم التمكن قبل وجود مباشرة ما يوجب حصولها فهو مسلم. لكنه لا ينافي كون المتولد مكتسبا للعبد اذ يجوز ان يكون مكتسبا بواسطة فعل المباشرة. الا يرى ان فعل العبد لا يمكنه بعد مباشرة ما يوجب حصوله الا عن صرف القدرة والارادة مع انه مكتسب للعبد وهو مختار فيه، فكذا الحال في المتولدات فالدليل المورد لاستحالة اكتساب المتولدات غير تام. فقد يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على الافعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الشخص فلما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك تقدر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة بمحل القدرة. ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة. ولذا يمكن العبد من تركها متى شاء. وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة. اذ لا قائل بالفصل هذا. وقيل عليه ان هذا اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق قبل مباشرة اسبابها اذ يمكن لنا ان نضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة كما انه غير متحقق في المتولدات كذلك غير متحقق في افعال المباشرة فان بعد

تحقق الضرب الممتد لا تمكن للعبد على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتداده لا يدل على ان يكون نفسه مكسوبا للعبد ومقدورا له. بل لا بد له من دليل فتامل قال الشارح المحقق اي الوقت المقدر لموته. اعلم ان الاجل في اللغة الوقت، واجل الشئ يقال لجميع وقته ولاخره كما يقال اجل هذا الدين او آخر هذا الشهر ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا يفسر بالزمان الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه فكان حقيقة عرفية و معنى قوله والمقتول ميت باجله ان موته كائن في الوقت الذي قدره الله تعالى في الازل وعلم انه يموت فيه. وهو حاصل بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد فيه لا مباشرة ولا توليدا ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير عند الاشاعرة. واما اكثر المعتزلة فقد قالوا ان القاتل قد قطع عليه الاجل. والواقع في اكثر النسخ من قوله لكن ان الله قد قطع عليه الاجل. فالظاهر انه سهو من قلم الناسخ والاصل ان القاتل قد قطع عليه الاجل كما في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم بفعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه كما سيجئ تحقيق مذهبهم وانما قال بعض المعتزلة لان الكعبي منهم قائل بان المقتول ميت باجله. فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عنده. ومع ذلك هو قائل بان القاتل قد قطع عليه الاجل لكنه يقول قد قطع عليه الاجل الثاني لانه يثبت الاجلين كما سيجئ. واما من سواه فلا يثبتون الا اجلا واحدا ويقولون بقطع القاتل اياه. فلا يكون المقتول عندهم ميتا باجله. بل الموت قد تقدم عليه. فمعنى قوله من ان القاتل قد قطع عليه الاجل انه قتله فتولد من قتله موته قبل ان يجئ اجله قال المحشي الفاضل ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه. هذا تتميم لبيان مذهب اهل الحق في هذا الباب ودفع لما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف ان الوقت الذي قتل فيه اجله قتل ام لم يقتل فاذا لم يقتل مات فيه البتة و قوله من غير قطع بامتداد العمر اشارة الى مذهب جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله عز وجل موته فيه و قوله ولا بالموت بدل القتل اشارة الى ما ذهب اليه ابو الهذيل العلاف من انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت واختاره في تفسير قوله تعالى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا قوله والجواب ان عدم القتل آه. حاصله

منع الملازمة، ويمكن الجواب بمنع استحالة التالي ايض بان يقال
لا نم ان قطع الاجل الثابت على تقدير عدم القتل مستحيل وانما يكون
كذلك لو كان هو تغيير المعلوم لم لا يجوز ان يكون تقريراله قال
المحشي الفاضل لم يوصله اليه بان قتله فتولد من قتله الذي
هو فعل القاتل مباشرة موته، فيكون موته عندهم من افعاله التولدية
لا من افعال الله تعالى، وانما فسر القطع بعدم الايصال اليه لانه
بالاجل اخر مدة الحيوة، ولا يستقيم معنى القطع فيه، واما اذا اريد
به جميع الوقت المقدر له في علم الله عز وجل، فالقطع على بابه
والضمير المستكن في قوله لم يوصله الظاهر انه للقاتل لما مر ويمكن
ان يكون لله تعالى ايض بان يوجه بانه تعالى لما اقدر القاتل
على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله اليه وهو المناسب لما
في اكثر النسخ من ان الله قد قطع عليه الاجل لكن المناسب لمذهب
المعتزلة هي نسخة ان القاتل قد قطع عليه الاجل كما مر فتذكر
وقوله لولا القتل اشارة الى دفع توهم لزوم الجهل على الله تعالى و
تقدس وقوله جمهور المعتزلة يريد بهم اكثرهم لما عرفت من خلاف
ابي الهذيل يقطعون اي يجزمون بامتداد العمر قوله جواب سؤال
مقدر بل تحقيق لمذهبي اهل السنة والمعتزلة، وبيان الفرق بينهما
وفي ضمنه جواب عن السؤال المقدر، وحاصل السؤال ان الاجل
المضاف الى المقتول اذا فسر بزمان علم الله بطلان الحيوة فيه فيكون
المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة في تفسير الاجل بان
لا يترتب على فعل من العبد لا يكون الامر كذلك قطعا اذ زمان بطلان
الحيوة الذي ترتب على القتل الذي هو فعل العبد ليس باجل على هذا التفسير
فالنزاع انما هو في لفظ الاجل انه هل المراد منه الزمان الذي يبطل
فيه الحيوة مطلقا سواء ترتب على فعل من العبد او لا او الزمان الذي
يبطل فيه الحيوة بشرط ان لا يترتب على فعل من العبد، فذهب اهل الحق
الى الاول وجمهور المعتزلة الى الثاني فالنزاع بينهما لفظي على ما رواه
الاستاذ وكثير من المحققين، وحاصل الجواب اختيار الشق الاول و
بيان مرجع الخلاف، وتقريره ان المراد بالاجل المضاف الى المقتول
هو زمان يبطل فيه الحيوة قطعا بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر
والنزاع انما هو في ان ذلك المعنى هل يتحقق في حق المقتول بان يتعلق
علم الله تعالى ببطلان حيوته في ذلك الوقت بطريق القطع ام لا بان

يتعلق

يتعلق علمه تعالى بانه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو
اجله، فالاشاعرة قالوا بالاول والمعتزلة قالوا بالثاني فصار
النزاع بين الفريقين معنويا، فان قيل فيلزم على الاول القطع
بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد
قال بجواز الامرين بعض من كل الفريقين اجيب بمنع اللزوم اما الثاني
فلجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا، بل يكون متصلا
بحين القتل ونفسه وهذا ظاهر، واما الاول فيمكن دفعه بان
عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم
بانه لا يقتل فانتفاء القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر
لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل فليتامل قال الشارح
المحقق لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد بان عين لكل عبد اجلا
لا يموت الا فيه على ما علم من غير تردد على ما يدل عليه كثير من الايات
والاحاديث كقوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم، وكقوله صلى الله عليه وسلم في حديث طويل فيكتب
عمله واجله ورزقه وشقي ام سعيد، وقد حكم ايض بان كل هالك
يستوفي اجله من غير تقدم ولا تاخر بقوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون وبقوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون
قيل قد تكررت هذه الاية في التنزيل مصدرة بقوله لكل امة اجل
وتعيين الاجل لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك
الامة ففي الاستدلال بحث، اقول وفي بحثه بحث فتامل قال
المحشي الفاضل ان قلت لا يتصور اه بمعنى ان لا يستقدمون عطف على
لا يستأخرون فيكون عدم الاستقدام معلقا على مجيء الاجل كعدم
الاستيخار ولا معنى لتعليق عدم الاستقدام على مجيء الاجل لانه
عند مجيئه مستحيل، فلا وجه لنفيه عنده، وحاصل جوابه انا
لا نم انه معطوف على قوله لا يستأخرون حتى يلزم كون عدم الاستقدام
معلقا على مجيء الاجل، فيلزم ما يلزم بل يجوز ان يكون معطوفا
على الجملة الشرطية، والمعنى ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا
يستأخرون عنه، ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه وحينئذ لا
يتقيد بالشرط حتى يرد انه لا وجه لنفي الاستقدام عند مجيء الاجل
قيل ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط

غير ظاهرة وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون
معطوفا على لا يستاخرون هذا فليتامل قوله وقال بعض المحققين
الخ في رفع هذه الشبهة، وهو مولانا محي الدين الطالشي على ما
نقل عنه وحاصله ان جملة لا يستقدمون معطوفة على جملة الجزاء
وان الجزائية ملحوظة في المعطوف والمعطوف عليه معا ثم تعليق
مضمون لا يستاخرون على مجيء الاجل ظاهر، واما تعليق مضمون
لا يستقدمون عليه فلا لكنه تعالى اراد بتعليقهما معا عليه
المبالغة في انتفاء التاخر بنظمه في سلك المستحيل عقلا كما نظم
في عقد عدم القبول من سوف التوبة الى ان حضر الموت وتاب عند
ذلك مع من لم يتب اصلا حتى مات كافرا للمبالغة في عدم قبول توبة
المسوف وهذا معنى حسن لا غبار عليه، وهو المراد مما ذكر في حواشي
شرح التلخيص انه عطف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستاخرون
ولا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين، وفي هذا الباب قولهم كلمتهم فما رد علي
سوداء ولا بيضاء، فلا يرد ما قيل ان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء
بدون قوله لا يستقدمون والحق انه معطوف على جملة الشرط والجزاء على ما
هو المشهور هنا فتامل، وفيه وجهان آخران ايضا احدهما ان جملة لا
يستقدمون مستانفة، وليس المراد بالاستيناف ما هو المشهور عند
اهل البلاغة، وهو ان يقع الكلام جوابا عن سؤال مقدر لان ذلك
يجب فيه ترك الواو وكما بين في محله، بل المراد هو الاستيناف النحوي
الذي هو ان لا يكون للكلام تعلق بما قبلها من حيث الاعراب، وثانيهما
ما ذكره السيد السند قدس سره في حواشي شرح التلخيص وهو ان جملة
لا يستقدمون عطف على لا يستاخرون ماخوذا مع قيده وسواء
سمي جملة فعلية مقيدة بظرف مقدم او جملة شرطية فان القيد اذا
جعل جزاء من المعطوف عليه لم يشارك المعطوف في ذلك القيد ويرد
عليه انه اذا جعل اذا لمحض الظرفية يمكن ان يكون قيدا للمعطوف عليه
فقط، واما اذا جعلت للشرطية فالظاهر ان كل ما عطف على الجزاء يكون
مقيدا بمضمون ذلك الشرط، على ان القيد اذا ذكر مقدما على المعطوف
عليه فالظاهر انه معتبر في المعطوف ايضا، نعم اذا ذكر موخرا عن المعطوف عليه
فلا يعتبر في المعطوف فتامل قال الشارح المحقق واحتج المعتزلة بالاحاديث
الواردة الخ، منها ما في الصحيحين بسنده الى ابي هريرة رضي الله عنه قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم من احب ان يبسط له في رزقه وينسأ
له في اثره فليصل رحمه، فان المراد بالاثر الاجل وسمي الاجل
اثرا لانه يتبع العمر قال زهير، والمرء ما عاش ممدود له امل، لا
ينتهي العين حتى ينتهي الاثر، ومنها قوله عليه السلام لا يزيد في
العمر الا البر، وحاصل الاحتجاج انه قد ثبت بالحديث ان العمر يزيد
ببعض الطاعات، ولا شك ان ذلك انما يكون بمجاوزة العبد عن
وقته المقدر لموته فثبت تاخر الموت عن الاجل وسيجيء جوابه و
احتجوا ايضا بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
فانه يدل على جواز تقدم الموت على الاجل بل على الوقوع، وقد اجيب
عنه بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا للمعمر
المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار
اقرانه ومبالغ مدد امثاله قال المحشي الفاضل قالوا المسئلة بديهية
قال في شرح المواقف والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو
من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد
هو اجله الذي قدره الله تعالى، وادعوا فيه اي في تولده من فعل
القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها انتهى، فلا يتجه ما قيل ان من ادعى
الضرورة في هذه المسئلة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه
واما الجمهور فانهم يقولون بان المسئلة استدلالية وما ذكره
الشارح من قوله واحتج المعتزلة بناء على مذهب الجمهور من المعتزلة
فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه لانك قد
عرفت ان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في هذه المسئلة وانما
الخلاف بين ابي الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كونه مستندا
الى العبد لا في كونه متولدا من فعله، فابو الحسين يدعي الضرورة في
كونه فعل العبد، وجمهور المعتزلة يستدلون عليه على ما فصل في محله
فافهم قوله فلكونه في صورة الحجة الخ، ويمكن ان يقال انه عبر عنه
بالاحتجاج اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة والا لم يكن
الجواب تاما لان دفع المنبه لا ينفع قال الشارح المحقق وبانه لو كان
ميتا باجله الخ، يعني انهم احتجوا على مذهبهم ايضا بانه لو كان المقتول
ميتا باجله الذي قدره الله تعالى له لمات، وان لم يقتله فالقاتل
لم يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا، فكان لا يستحق الذم

لا عقلا ولا شرعا، لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق
وسيجي جوابه، واحتجوا ايضا بانه ربما يقتل في الملحمة الواحدة في
الوقت، ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل
بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه، والجواب ان حكم العادة بامتناعه
مم، بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق وقل
والجواب عن الاول اي الاحتجاج بالاحاديث، وحاصله انا لا نم ان
الاحاديث تدل على مذهبهم، وانما تدل عليه لو كان المعنى ان بعض
الطاعات يزيد العمر في الحقيقة وان العابد بسبب عبادته يجاوز
عن وقته المقدر لموته، وهو مم لم لا يجوز ان يكون معناه ان بعض
الطاعات يصير سببا لان يقدر الله تعالى عمره في الازل زائدا
على عمره لولا تلك الطاعات بان يتعلق علمه تعالى في الازل بانه لو لم
يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه تعالى علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فقدر عمره سبعين سنة فلا يمكن ان
لا يفعلها، ولا يصل الى وقته المقدر لموته، ولما كان تقدير الله تعالى
عمره سبعين سنة بناء على هذا العلم نسبت الزيادة الى هذه الطاعة
لا انه تعالى قدر له وقتا يقع فيه الموت لكنه جاوزه عنه بسبب تلك الطاعة
حتى يلزم مذهبهم قال المحشي الفاضل يرد عليه انه لا يوافق تحرير محل
النزاع آه، اذ المفهوم من تحريره ان الاجل عندنا وهو زمان يبطل فيه
الحيوة قطعا من غير تاخر وتقدم زمان واحد لا تعدد فيه وهذا
الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعون والآخر سبعون مثلا
فيكون قوله ويؤدي آه من قبيل عطف العلة على المعلول الا انك
قد عرفت ان محصل الجواب ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعلمه تعالى
بانه يفعل تلك الطاعة وتصير سببا لثلثين سنة من عمره فيصير مع
اربعين سنة يستحقه من غير الطاعة سبعين لا انه تعالى قدره
اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى تعدد الاجل
ولا يلزم من علم الله تعالى بانه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره
اربعين سنة ان يجعل ذلك وقتا مقدرا لموته بل اللازم
امكان كونه مقدرا له ولا يكفي في كونه اجلا امكان كونه مقدرا
له فافهم وقال او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة بريا ان الامر
ثم ان تلك الاحاديث تدل على مذهبهم وانما تدل عليه لو كان المراد
الزيادة ما ارادوه وهو مم لم لا يجوز ان يكون المراد هي الزيادة

فيما

فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب الفضائل والكمالات
والخيرات والبركات التي بها تستكمل النفوس الانسانية اذ عند
هذا من العمر شايع بينهم، قال ابو الطيب المتنبي ٭ ذكر الفتى عمره
الثاني وحاجته، ما قاته وفضول العيش اشغال، ويمكن ان يجاب
ايضا بان المراد هو الزيادة بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في
صحفهم كان يثبت فيها مثلا ان عمر فلان ان وصل رحمه ثمانون
وان قطعها خمسون، وقد سبق في علم الله عز وجل انه يصل او يقطع
فالذي في علمه سبحانه لا يتغير، والذي في صحف الملائكة يجوز
فيه التغير واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب، ويقال للاول القضاء المبرم وللثاني القضاء
المعلق، وايضا يجوز ان يراد بالزيادة الذرية الصالحة يدعون
له من بعده كما في مسند الطبراني الكبير قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله عز وجل لا يؤخر نفسا اذا جاء اجلها وانما
زيادة العمر ذرية صالحة فافهم قال الشارح المحقق وعن الثاني
ان وجوب العقاب آه، حاصله منع الملازمة بمنع دليلها وتقريره
انا لا نم عدم كون موت المقتول بكسبه قطعا بل لكسبه مدخل
فيه فانه لما ارتكب القتل الذي يخلق الله عقيبه الموت بطريق
جري العادة واكتسبه فكانه اكتسب الموت وان لم يكتسبه
حقيقة لما مر فلذلك استحق ما استحق، وان كان وقت قتل المقتول
اجله الذي قدره الله تعالى له، والحاصل ان استحقاق الذم
والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت بل بما اكتسبه وارتكبه
من الفعل المنهي فتامل وقال لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
لما عرفت آنفا في قوله لا صنع للعبد في تخليقه وقد عرفت ما يتعلق
به ايضا وقال على ان الموت وجودي على ما ذهب اليه بعضهم من انه
كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي واستدل بقوله تعالى
خلق الموت والحيوة فان الخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما
له وجود فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل التضاد والاكثرون
على انه عدم الحيوة عما اتصف بها فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل
العدم والملكة، واجابوا عن الاية بان الخلق ههنا معناه التقدير
دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات قوله
ورد عليه بان القتل آه، وقد اجاب عنه الشارح المحقق في شرح

المقاصد بقوله وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان
الحيوة وبعض الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى
افان مات او قتل الآية. لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف انفه اي
بمجرد بطلان الحيوة موتا، وهذا ويقال ان في المقتول معنيين قتلا هو
من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى فافهم قال الشارح المحقق
واجالا اخترامية يقال ما خرمت منه شيئا اي ما نقصت وما قطعت
وبابه ضرب واخترمهم الدهر وتخرمهم اي اقتطعهم واستاصلهم و
قال لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فياكله. الرزق في الاصل
مصدر سمي به المرزوق به وهو ما يسوقه الله الخ. فعلى هذا لا يكون
غير الماكول رزقا في العرف وان صح ذلك لغة حيث يقال رزقه
الله تعالى ولدا صالحا وفي عبارة بعضهم ما ساقه الله تعالى الى العبد
ولعله اراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا فافهم قال المحشي الفاضل
وهو مشهور في العرف اي مجيء الاكل بمعنى التناول الشامل للشرب
ايضا مشهور في العرف، وهو مجاز من قبيل اطلاق الخاص على العام
لكنه لشهرته لا بأس في وقوعه في التعريف، ويمكن ان يكون من قبيل
الاكتفاء بالاصل فتدبر قوله قال المرتضى قدس سره الخ يعني انه
لا حاجة الى تفسير الاكل بالتناول ليشمل الشرب ايضا وانما يحتاج
اليه لو كان ما ذكر تحديدا للرزق، وهو ممنوع بل هو نفي لما ادعى من
تخصيصه بالحلال، وانت خبير بان الظاهر من سوق كلام الشارح
كونه تحديدا له، وتاويل المحشي الفاضل للمحافظة على ظاهر كلامه
فتامل، وانما قال ذلك السيد السند قدس سره لان صاحب المواقف
عرفه بقوله كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله قيل وفيه
امور تمنع عن كونه تحديدا له. الاول كلمة كل التي هي لشمول الافراد
والتحديد للماهية لا للافراد. الثاني خروج المشروبات. الثالث انه
لا يشمل رزق البهائم لان المتبادر من العبد من يعقل انتهى و
يمكن ان يجاب عن الاول بان ذكر كلمة كل في التحديد كثيرا ما يقع للاشارة
الى كونه جامعا. واما عن الثاني فقد اشار اليه المحشي الفاضل واما
عن الثالث فبما عرفت انه اراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا، والاولى
بل المانع منه كونه مخالفا لمذهب الاشاعرة. وسيجيء تحقيق مذهبهم
قال المحشي الفاضل وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان
الخ. فيدخل فيه رزق الانسان والدواب من الماكول وغيره كالحبوب

والمنكوح

والمنكوح والولد ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع
لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان
ذلك لم يصر رزقا له، وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه كما يصح على التفسير
الاول ايضا وهذا التفسير هو المعول عليه عند الاشاعرة دون
ما ذكره الشارح المحقق ودون ما ذكره بعضهم من انه ما يتربى
به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير، وذلك لان مذهب
الاشاعرة ان الرزق لا يختص بالماكول والمشروب ولا بالحلال
بل هو اسم لكل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا
او حراما كذا ذكره الآمدي فتامل و قال فعلى هذا اي على تفسير
الرزق بهذا التفسير يلزم ان يكون العواري رزقا لحصول الانتفاع
للمستعير بالتغذي كما في عارية المثليات من الماكولات وبغيره كما في
عارية القيميات، وفيه بعد لانه لا يطلق الرزق على العواري في
العرف و قال ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره هذا عطف على
قوله يكون يعني يلزم على هذا التفسير ايضا جواز ان ياكل احد رزق
غيره وهو خلاف مذهب الاشاعرة. ويمكن ان يدفع ذلك بان
كونه رزقا للمنفق باعتبار انتفاعه من جهة الانفاق وذلك
الانتفاع لا يتجاوزه الى المنفق عليه حتى يكون اكلا لرزق غيره
وانما هو اكل لما هو منتفع به من جهة الاكل فهو من هذه الحيثية
رزقه لا رزق المنفق فافهم و قال ولا يوافقه قوله تعالى ومما
رزقناهم ينفقون، وذلك لان المنتفع بالمنفق هو المنفق عليه
فلا يكون المنفق رزقا للمنفق على هذا التفسير وقد سماه الله تعالى
رزقا وهذا الايراد مطويا على عمومه لا وجه لتخصيصه بالتفسير الثاني
بل التفسير الاول احق به منه فتدبر قوله في عدم الموافقة بحث
يعرف بالتامل اليسير وذلك لان هذه الآية موافقة لهذا التفسير
قطعا لتعميم الانتفاع به للانتفاع بالتغذي وبغيره والمنفق
منتفع به للمنفق من جهة الانفاق ومنتفع به للمنفق عليه من جهة
التغذي فالمناسب له ان لا يذكر كلمة لا كما في بعض النسخ والمعنى
ان هذا التفسير وان كان يرد عليه المحذوران لكنه يوافق قوله
تعالى ومما رزقناهم ينفقون هذا على تقدير ارجاع الضمير المفرد
في لا يوافقه الى التفسير الثاني كما هو الظاهر واما على تقدير ارجاع

الى التفسير الاول فيكون ايرادا عليه بان المنفق ليس ياكل لمنفقين
الذين يؤمنون بالغيب ومما رزقناهم ينفقون، فعلم ان الاكل ليس شرطا في
الرزق، ومما ينبغي ان يعلم ان هذه الاية لا توافق التفسير الاول
للمعتزلة ايضا فافهم قوله وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق
بما يتربى به الحيوانات آه، ليت شعري ما وجه تخصيص هذا بذلك
التفسير مع انه يرد على تفسير الشارح المحقق ايضا كما عرفته قال المحشي
الفاضل وقد يقال اطلاق الرزق آه، والذي يقتضيه الطبع
السليم انه جواب عن قوله ولا يوافقه بارجاع الضمير المنصوب فيه
الى التفسير الاول وحاصله انا لا نسلم انه لا يوافقه قوله تعالى ومما
رزقناهم ينفقون وانما لا يوافقه لو كان اطلاق الرزق على المنفق
حقيقة وهو في حيز المنع لم لا يجوز ان يكون مجازا لانه كان عنده
قبل ان انفقه بصدد ان ياكله ثم انه اثر المنفق عليه على نفسه
فيكون الاية مشتملة على بيان سبب الاجر الحاصل بالانفاق وذلك
ان المنفق قد قطع ما هو رزق نفسه بالانفاق فليتامل قوله ولا
بد من حمله على ما هو المجاز يعني انه لا بد من حمل قوله تعالى ومما
رزقناهم ينفقون على المجاز على كل من التفاسير الثلاثة لئلا ينتقض
به قولهم لا يتصور ان لا ياكل انسان رزق غيره او ياكل غيره رزقه
اما على الاول والثالث فظاهر واما على الثاني فلانه قبل الانفاق
لم ينتفع به بعد، نعم لا حاجة اليه لو عرف بما ساقه الله تعالى الى
الحيوان لينتفع به لكنه خلاف ما جرى عليه العرف فانه يقال فيمن ملك
شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له كما
مر فتذكره قال المحشي الفاضل كما سيجيء في الشرح حيث قال و
مبنى هذا الاختلاف آه وقال في بيان دفعه آه يندفع ما اورد
من انه ينتقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان
له عند ابي حنيفة فيصدق التعريف عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما
حرامين مع انهم لا يعدون الحرام رزقا فيختل تعريفهم ووجه الاندفاع
ذكره المولى قول احمد حيث قال ووجه الاندفاع ان اكل المسلم
يعني انه وان ملكهما ملكا مطلقا لكنه لم ياذن له الشارع في ان يتصرف
فيهما بالاكل فاذا اكله فهو لم ياكله من حيث اذن الشارع له وانما
اكله جراءة واقداما منه على ما لم ياذن به الشارع فلا يصدق عليه
مملوك ياكله المالك بمعنى انه ماذون للتصرف فيه كيفما يشاء بالاكل

وغيره قوله وفي بعض الكتب آه، يريد به شرح النظم الاوحدي
حيث قال فيه ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة كما هو مذهب الامام
الشافعي رحمه الله لانه يشترط في المملوك طهارة عينه والخمر
والخنزير نجسة العين فلا يملك، والاية مال الامام ايضا فعلى
تقدير صحته الاندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين
لكونهما حرامين قوله لكن يرد النقض بمثل التراب المملوك تامل لعل
وجهه ان التراب المملوك كالخمر في عدم ورود الاذن بالتصرف فيه
بالاكل، وقيل وجهه ان المراد بمملوك ياكله المالك مملوكا هو جنس
الماكول لا مطلقا والتراب ليس كذلك فافهم قال الشارح المحقق يلزم
على الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لانه لا يتصور في حقها
ملك وكذا ما ياكله العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي الفاضل
مع ان ظاهر قوله، انما الحكم لفظ الظاهر للاشارة الى ان للمعتزلة ان
يقولوا يجوز ان يكون المراد وما من دابة مرزوقة، ويجوز ان يكون
الحكم على الكل على سبيل التغليب، ويجوز ان يكون اطلاق الرزق
على ما ياكله الدواب مجازا تشبيها له بما هو مملوك ياكله المالك
لكن كل ذلك خلاف الظاهر قوله والا فلا يصح آه، اي وان لم يكن
المراد بلفظة ما المالك او بالمنتفع ذا العقل بل كان اعم فوجد
فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا قوله ولو قال بدله وذلك
لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني لانه لا يلزم من عدم كون شيء
حراما كونه حلالا مطلقا، وانما يلزم ذلك بالنسبة الى من يتصور
في حقه حل وحرمة قوله تامل لعله اشارة الى ان معنى قوله وذلك
لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا
بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل
لرزق الدواب ايضا، ولهذا عرفه صاحب المواقف بقوله وهو عندنا
كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فيكون ما لا يمنع من الانتفاع
به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا، فلا يلزم خروج
رزق الدواب عن التعريف الثاني قال الشارح المحقق وعلى الاخير
ان من اكل الحرام آه، وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها، فهذا دابة ولم يرزقه الله تعالى على ما في
شرح المقاصد اولانه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة
على ما في المواقف، واشار بذلك الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر

عبارة المواقف من اختصاص هذا اللازم بالوجه الثاني فافهم
قوله فيه منع لان هذا الشخص اه وانت خبير بان جعل مثل الحقن
والقوى الحيوانية داخلا في الرزق مخالف للعرف بل الخصم ايضا لا
يرضى بكونه داخلا فيه قال المحشي الفاضل اجيب بانه تعالى اه
اي اجيب من طرف المعتزلة بمنع الملازمة اي لا نم انه يلزم من هذا
التعريف ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى كيف وقد
ساق الله تعالى اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع به
لكنه اعرض عنه واشتغل باكل الحرام بسوء اختياره قوله فلا يلزم
هذا اي هذا النقض على التعريف الثاني لانه لم يعتبر فيه الاكل بل
عدم المنع من الانتفاع واما على الاول فلازم حيث اعتبر فيه الاكل
فما اعرض عنه ليس برزق فافهم قال المحشي الفاضل على انه منقوض
بمن مات اه حاصله ان ما ذكرتم في بطلان التالي من الدليل
منقوض بمن مات حين ولدته امه ولم يكن ياكل حلالا ولا حراما
ولم ينتفع بشيء فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا ايضا مع ان اللازم
ليس بباطل مع جريان دليل بطلان التالي فيه وهو انه دابة بمقتضى
قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيلزم ان يكون
هو ايضا مرزوقا بمقتضى الدليل وقد تخلف المدعى عنه فان اجبتم عن
هذا النقض بتخصيص الاية فنحن نجيب ايضا عمن اكل الحرام طول عمره بتخصيصها
أو قلتم انا لا نم انه لم ينتفع بشيء بل انتفع بدم الحيض والحقن والقوى
الحيوانية فنحن نقول ايضا كذلك فيمن اكل الحرام طول عمره فتامل قوله
فلا يرد فان الاجماع لم ينعقد على ان مثل هذا مرزوق كما نعتقده
على ان من اكل الحرام طول عمره مرزوق وان رزقه حرام قوله لما عرفنا
من انه مرزوق بدم الحيض والحقن والقوى الحيوانية وقد عرفت
ما فيه فتذكر قوله على التقدير الاول وهو اثبات البطلان المذكور
بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قال الشارح
المحقق ومبنى هذا الاختلاف اه يعني مبنى مخالفة المعتزلة لاهل
السنة في قولهم ان الحرام ليس برزق على امور خمسة الاول ان
الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق والثاني انه لا رازق
الا الله وحده والثالث ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام
والرابع ان ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا والخامس
ان مرتكب المستند الى الله تعالى لا يستحق الذم والعقاب. اربعة

وكل دابة مرزوقة

منها

منها متفق عليها بين الفريقين وخامسها مختص بالمعتزلة استدلوا
بها على ان الحرام ليس برزق وقالوا لو كان الحرام رزقا لم يستحق مرتكبه
الذم والعقاب عليه لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان
التالي فظاهر واما الملازمة فلانه لو كان الحرام رزقا لكان مستندا
الى الله تعالى اذ الاستناد اليه تعالى معتبر في معنى الرزق وما يكون
مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا فكيف يستحق مرتكبه الذم و
العقاب وحاصل الجواب منع الملازمة بمنع مقدمة من دليلها القائلة
بان ما هو مستند الى الله تعالى لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب
بانه يجوز ان يكون استحقاقه الذم لسوء مباشرة اسبابه باختياره
فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب
وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك
عند قصد التكثر من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب
المنهي كالغصب والسرقة والربوا وقوله لحصول النفع بهما جميعا
اذ هو المعتبر عندنا في الرزق دون الملك ودون المنع عن الانتفاع
به كما ذهب اليه المعتزلة وقوله ولا يتصوران لا ياكل انسان اه
تفصيل لما قبله وقوله لان ما قدره الله تعالى غذاء اه قيل لا حاجة
اليه نعم اعتبار الاكل في مفهوم الرزق فافهم وقوله واما بمعنى الملك
فلا يمتنع قيل انما يصح لو لم يعتبر في معنى الملك الاكل وقد اعتبر حيث
قال مملوك ياكله المالك اقول هذا انما يرد ان لو كان مراده ان الرزق
اذا حمل على التفسير الاول للمعتزلة فلا يمتنع ان ياكل رزق انسان
غيره واما اذا كان مراده الاشارة الى توجيه قوله تعالى ومما
رزقناهم ينفقون بان الرزق فيه بمعنى الملك فلا يمتنع ان ياكل
مملوك انسان غيره بان ينفقه له فلا يرد فتامل قال المصنف فانه
تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء قدم المسند اليه ليحصل الفعلية
بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده
الى الله تعالى وقول الشارح لانه الخالق وحده تعليل للحصر المستفاد
من تقديم المسند اليه على ما تقدم قوله من انه تعالى هو الخالق وحده
وانه لا يقبح منه تعالى شيء عند مشايخنا قوله فحملوا الهداية اه ثم لما ظهر
على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشية وبعضها
لا يختص المؤمن وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي عليه
السلام وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية

بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان
مسند الى الله مجازا الا انه باقداره وتمكينه. ولان ضلالهم بواسطة
ضرب المثل يضل به كثيرا وبواسطة الفتنة التي هي الابتلاء و
التكليف في تضل بها من تشاء. ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة
على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا. والعدول مما يجوز
الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع
من كلام الله تعالى يشهد للمتامل بان اضافة الهداية والاضلال
الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة قوله واما ان قد يكون اه
جوابا اما قوله فليس فيه كثير من النزاع. وفي نفي كثير من النزاع اشارة
الى ان فيه نزاعا ما فقط قوله الظاهر ان المعنى اه اشارة الى وجه
الاشارة لكن الانسان يقول فان الظاهر فافهم. وانما قال الظاهر
لانه يمكن تقدير مفعول المشية غير ذلك الا ان الظاهر بالنسبة
الى قواعد علم المعاني هو ذلك وكذا لو كان الاضلال عبارة عن
وجدانه ضالا بجعل صيغة الافعال للوجدان على نحو احمدته بمعنى
وجدته محمودا او تسميته اياه بجعله للتصيير بمعنى تصييره ضالا
بمعنى تسميته ضالا كقوله تعالى ولا تجعلوا لله اندادا اى لا تسموا
الاشياء اندادا له قوله ولا شك ان الهداية يصح يكون عاما فانه تعالى
قال والله يدعو الى دار السلام. وفسر بانه تعالى يدعو كل احد
بناء على ان حذف المفعول للتعميم. قال بعض الفضلاء فيه نظر
لان دعوته كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن النبي عليه السلام
وان يكون دعوة النبي في جميع ازمنة نبوته بالغة الى كل احد من اهل
زمانه انتهى. وانت خبير بسخافة هذا الكلام. فلا نطول بترسيفه
المقام قوله والاضلال لا يصح اه. اى الاضلال بمعنى الوجدان
ضالا او بمعنى التسمية ضالا لا يصح تعليقهم بالمشية وذلك لان
العبد بعد ما كان ضالا متصفا بالضلال يجده الله تعالى ويسميه
ضالا سواء تعلق مشيته تعالى بوجدانه وتسميته ضالا ام لا فتعليقه
بالمشية غير مفيد. وفيه ان الوجدان وان كان كذلك لكن التسمية
مما يتعلق به المشية. ولعله لهذا امر بالتدبر فتدبر قوله وايضا فيه
فوات مقابلة الاضلال للهداية اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين
وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا كما لا يخفى. بخلاف قول الاشاعرة
فانهم يقولون الهداية خلق الاهتداء والاضلال خلق الضلالة و

المقابلة بينهما ظاهرة قال الشارح المحقق نعم قد يضاف اه كانه قيل
اذا كان الهادي والمضل في الحقيقة هو الله تعالى فهل يضاف
الهداية والاضلال الى غيره تعالى عندنا ايضا مجازا او باعتبار
آخر لهما او لا فاجاب بقوله نعم قد يضاف اى قد يضاف الهداية
الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الاسناد المجازي
اى بطريق الاسناد الى السبب كقوله تعالى وانك لتهدي
الى صراط مستقيم كما يسند الى القرآن كذلك كقوله تعالى ان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم. وكذلك قد يسند الاضلال الى
الشيطان مجازا كقوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا
بعيدا كما يسند الى الاصنام كقوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه
السلام رب انهن اضللن كثيرا من الناس والى الانسان ايضا كقوله
تعالى لقد اضلني عن الذكر بعد اذ جاءني هذا. ويجوز ان يراد بالهداية
في بعض تلك الصور بيان طريق الحق ايضا فيكون الاسناد حقيقة
كما يجوز ان يحمل المقيد بالمشية على الدلالة الموصلة فافهم قال
ايضا ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية خلق الاهتداء عندنا
يعني ان الهداية في لسان الشرع عندنا هو هذا والا فلا انكار لكون
الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة. ولما ورد ان يقال كيف يكون
معناها عندهم هو ذاك مع عدم استقامته في قوله هداه الله
فلم يهتد وكذا في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى اجاب عنه بانه مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء و
سيجيء وجه كون معناها الحقيقي عندهم خلق الاهتداء قوله اذ لا
شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم لظهور ان لا معنى لاستحبابهم
العمى على الهدى بعد خلق الهداية فيهم. فان استحبابهم العمى على الهدى
كناية عن عدم اهتدائهم قوله واما الايات المختلفة فيها اه. يعني ان
معنى الهداية في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم وامثاله هي الدلالة
والدعوة الى طريق الحق باتفاق من اهل السنة والمعتزلة وانما الخلاف
في انه معنى مجازي لها او حقيقي. واما الايات المختلفة بان معنى الهداية
فيها هو خلق الاهتداء على ما ذهب اليه اهل السنة او التمكين من
الاهتداء والاقدار عليه مجازا على ما ذهب اليه المعتزلة فلا حاجة
فيها الى حمل الهداية على المعنى المجازي لاستقامة المعنى الحقيقي الذي
هو خلق الاهتداء عند المشايخ فيها فافهم قال المحشي الفاضل وتحمل

ان راد والله اعلم آه اى يحتمل ان يكون الهداية فى الاية على معناها
الحقيقى ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الاهتداء وحصل فيهم لكنهم
كفروا وارتدوا بعد ذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولاحقه على
نفى حصول الاهتداء فيهم فيجوز ان يكون الاهتداء حاصلا لهم ويكون
استحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصوله فلا حاجة الى الصرف
عن الحقيقة وارتكاب المجاز اقول بل ظاهر قصة ثمود لما اتاهم صالح
بالناقة يشعر بانهم امنوا به لكن نفوسهم طغت بعد ذلك فعقروا
الناقة وكفروا وانصبا عليه السلام فالظاهر ان القوم بعد ان آمنوا
ارتدوا فعذبهم الله عز وجل بما عذبهم فليتامل وقال ايضا وانفهم النار
مختلف آه استدل الشارح على بطلان تعريفهم بالاية والحديث
واستدل المحشى الفاضل عليه بادلة اخرى وتقريرها ظاهر
واجاب بعض الفضلاء عن طرفهم بانه لو اريد بالبيان اظهار ذات
طريق الصواب لم يوافقه الاية والحديث ويلزم الاعتراضات
الثلاثة التى ذكرها المحشى الفاضل اما لو اريد به اظهار طريق الصواب
من حيث انه طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر
طريق الصواب على احد من حيث انه صواب حتى يتبينه ويسلكه
وانما هو بمحض خلق الله الاهتداء فيه ولم يلزم الاعتراضات المذكورة
ايضا هذا وانت خبير بان ما ذكره لا يتم على مذهبهم وعلى تقدير التمام
يلزم ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا فتامل ثم ان الانسب بذكر
المحشى الفاضل ما ذكره من ادلة البطلان بعد بيان قول الشارح ولقوله
عليه السلام اللهم اهد قومى قوله حاصله ان المدح آه تقريره ان الامام
انه لا يحصل ببيان الطريق فضيلة يمدح عليها لجواز ان يحصل التمكن
والاستعداد التام وهو فضيلة يليق ان يمدح عليها وهذا كما ترى
سند احص آه هنا سند آخر وهو انه يجوز ان يحصل فى ذلك البيان
لبعض الناس سلوك طريق الحق فيجوز ان يكون المدح بانه مهتد فى نفس
تصديق ان يقال انه مهتد لا مطلقا فدفعه بان التمكن آه كلام على
السند الاخص وهو غير مسموع فقول المحشى الفاضل وفيه بحث
مبنى على التنزل كانه قال هذا مع كونه كلاما على السند منظور فيه اذ
للتمكن من الشىء جهتان جهة نفسه وجهة مقارنته لعدم حصول
ذلك الشىء وكونه مذمة من الجهة الثانية لا ينافى كونه فضيلة وممدحة
من الجهة الاولى كما ان للعلم جهتين جهة نفسه وهو من تلك الجهة

اتى

اتى الفضائل بالتقديم وجهة عدم مقارنته للعمل وهو من هذه
الجهة عرضة للذم والا فيكون البحث المذكور تعرضا للكلام على السند
الاخص وهو خارج عن قانون التوجيه فليتامل قوله انهم لم يعتبروا
آه الغرض لهذا الاعتبار زائد على ما فى الحاشية الخيالية فافهم
قوله وقول النبى عليه السلام آه جواب عما يقال كيف يكون العلم من
الفضائل وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ويل للجاهل مرة
وللعالم مرتين والذى يؤدى الى الويل لا يكون فضيلة وحاصل
الجواب منع رجوع المذمة الى نفس العلم بل احدى المرتين لترك العمل
والاخرى لمخالفة العلم هذا لكن قد قال بعض المحققين ان الفضائل
قسمان قسم هو فى نفسه فضيلة وقسم هو وسيلة الى فضيلة مقصودة
بالذات فالاستعداد التام لا نسميه فضيلة فى نفسه بل هو وسيلة
وكل وسيلة لم ينتفع صاحبها بالوصول الى ما هى وسيلة له لا
تعد فضيلة بل من حصل الوسيلة التامة وتوقف وعدل عن المقصود
كانت تلك الوسيلة فى حقه رذيلة واما العلم فان افاد المتصف
به ثمرة كالاعتقاد الحسن الخالى من البدع فهو فضيلة عظيمة والا
فهو من اعظم المضرات واردى الخصائل الذميمة قال تعالى افرايت
من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم الاية نعم اذا رايناه
يتهافت على الدنيا ويرتكب المحظورات مع كونه ذا اعتقاد حسن
فاعتقاده محمود نرجو ان شاء الله تعالى واما العالم الكافر فلا
فضيلة له كابليس وبلعم ولقد احسن من قال لو كان فى العلم
دون التقى شرف لكان اشرف خلق الله ابليس ولعله هذا امر
بالتامل فتامل قال المحشى الفاضل نعم التمكن آه كانه قيل هل يمكن
ان يدفع ما يقال فقال نعم التمكن عام للكل لان كل من بين له
طريق الصواب فقد تمكن من حصول الانتفاع به فلا يناسب ذكره
فى مقام المدح فلان مهدى اذ الكل كذلك وكونه تاما او غير تام امر
مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره لكن هذا ايضا كلام
على السند الاخص فتذكر قال المحشى الفاضل ولقوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم يعنى انه كما ان السنة تدل على بطلان تفسير المعتزلة كذلك
يدل عليه قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وانما اختار الشارح
الحديث للاشارة الى انه كما ان الكتاب يبطله كذلك السنة تبطله
حيث ابطله اولا بقوله تعالى انك لا تهدى من احببت وثانيا بقوله

عليه السلام اللهم اهد قومي وانما لم يذكر قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ايضا للاختصار وقال اذ الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب والحال انه حاصل اذ النبي صلى الله عليه وسلم بين لقومه طريق الحق ولم يأل جهدا في ذلك فلو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق كما قاله المعتزلة لكان قول النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي طلبا لتحصيل الحاصل وهو محال وكذا قول القارئ اهدنا الصراط المستقيم قوله انما يرد على التمسك بالاية وجه الورود ان الطلب يستدعي عدم خلق الاهتداء ايضا وقارئها مهتد قطعا فيلزم طلب تحصيل الحاصل ايضا قوله دون الحديث لانه صلى الله عليه وسلم طلب من الله سبحانه ان يخلق الاهتداء في قومه الذين لم يهتدوا بعد قوله لكن قال صاحب الكشاف اه يعني انه اذا ورد على التمسك بالاية انه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء مخلوق فيهم والطلب يستدعي عدم حصوله فلا بد من صرفه عن الظاهر والحمل على المجاز على كل من المذهبين فهي اما مجاز عن زيادة البيان على ما يقوله المعتزلة او عن التثبيت عليها على ما يقوله معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بالاية في ابطال تفسير المعتزلة قال المحشي الفاضل واعلم ان الغرض اه يعني انما ذكر الشارح هذه النصوص التي بعضها يصلح متمسكا للمعتزلة وبعضها للاشاعرة وحمل بعضها على المجاز ليرشدك الى طريق دفع تشبث الخصم وهم المعتزلة ببعض هذه النصوص كتشبثهم بقوله عز وجل واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فبين ان تشبثهم بذلك مدفوع بحمله على المجاز ولينبهك على امكان المعارضة بالمثل ومن ان يكون صورة دليل المعارض كصورة دليل المعلل وقوله فتنبه وكن على بصيرة اشارة الى وجه كون خلق الاهتداء معنى حقيقيا عندنا مع انه لا يستقيم في بعض النصوص وهو ان الامة قد اجمعت على الدعاء والابتهال الى الله عز وجل في طلب الهداية ولا يطلب منه تعالى الا خلق الاهتداء وايضا ان اكثر النصوص يقتضي كون الهداية فيها بمعنى خلق الاهتداء فلذلك ذهبوا الى انها حقيقة فيه وحملوا النصوص التي لا يستقيم خلق الاهتداء فيها على التجوز والحاصل ان مذهبنا مؤيد بالاجماع واقتضاء اكثر النصوص ذلك فافهم وقال ايضا يمكن ان يقال

اه يعني يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام الشارح المحقق من ان ما ذكره المشايخ مخالف لما هو المشهور بين القوم ان ما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعي والمشهور هو المعنى اللغوي او العرفي فلا منافاة بينهما وانما التزمت المعتزلة ان يكون الدلالة موصلة لانها من الاسباب العادية والسبب العادي عندهم مؤثر بنفسه واما عندنا فالله عز وجل يخلق الاشياء عند اسبابها لا بها ولا تأثير لها اصلا قوله اي الا نفع له في الدين كما ذهب اليه معتزلة بغداد فانهم ذهبوا الى انه يجب على الله ما هو اصلح لعباده في الدين بمعنى الانفع لكن الجبائي وتابعيه منهم اعتبروا فيه جانب علم الله تعالى وغيرهم لم يعتبروا ذلك فلذلك قال سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى اي كما ذهب اليه الجبائي ومن تابعه او لم يعتبر اي كما ذهب اليه غيرهم فيرد عليهم ان الاصلح بحال الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام والالام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ ولم يفعل من ذلك شيئا بل خلقه وابقاه وفعل والعياذ بالله تعالى ما يوجب خلوده في النار وقد اشار المحشي الفاضل الى تفاوت انواع الاصلح فذكرا ولا عدم خلق الكافر ثم اماتته قبل التكليف ثم سلب عقله قوله بل الاصلح له الوجود اه وقد فضله الله تعالى حيث اوجده وكلفه وعرضه ومكنه للنعيم المقيم الذي هو اعلى المنزلتين لكنه صرف قدرته وارادته الى الضلال فوقع في العقاب قوله فان قيل علم من الطفل اه يعني انه وان كان الاصلح له البقاء الى حين التكليف والتعريض للنعيم المقيم الا انه تعالى لما علم انه اذا عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير وحاصل جوابه النقض بمثل فرعون وهامان ومن دونهما من الذين عاشوا فضلوا واضلوا واثبات ان منع الاصلح عن الطفل الذي لا جناية له بعد لاجل مصلحة الغير سفه وظلم ويخل على ما زعموا قوله على زعم من لم يعتبره وهم معتزلة بغداد قوله واما على من هو بغير اعتباره وهم الجبائي وتابعوه واما على ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان معنى وجوب الاصلح في الدين والدنيا وجوبه لا وفق الحكمة فلا يرد شيء مما ذكره الشارح والمحشي رحمهما الله تعالى وقد مر في صدر الكتاب تفصيل الباب قال المحشي الفاضل فانهم قالوا اه حاصله ان المنة انما تكون على الافعال

الاختيارية وَاذا كان الاصلح واجبا على الله بحيث يستحيل
تركه عنه تعالى لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على
الله تعالى علم اقه لو لا يكون لازما لذاته تعالى ولا يكون له اختيار
فيه فلا معنى للمنة على مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه ايضا اذ
لا يمكن له تركه وَقولنا لغير المضر للاحتراز عن الاصلح المضر كابقاء
الطفل وعدم اماتته اذا علم الله تعالى انه لو عاش لكفر فان
ابقاءه وتعريضه للنعيم المقيم وان كان اصلح له ومقدورا لكنه
مضر له اذ لو كلف لكفر وخلد في النار وَقد تمسك المعتزلة في
وجوب الاصلح ايضا بانه عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف يجب الفعل وَرُد بان ذلك بعد تسليم وجوبه عليه
بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق
الذم على الترك فاين هذا من ذاك فتامل قوله تامل لعله اشارة
الى انه على هذا فالانسب ان يذكر قوله ولما كان لسؤال العصمة
في جنب قوله ولما كان له منة وان يجعل بيانهما واحدا فافهم
قال المحشي الفاضل الاب المشفق يستوجباه حاصله ان عدم
الاختيار لا ينافي المنة الا ترى ان الاب المشفق على ولده غير مختار
في شفقته عليه لانها جبلية مع انه يستوجب المنة في شفقته على ولده
شرعا وعقلا وحاصل الجواب منع كون المنة في شفقته الجبلية لانا
لا نسلم ان الاب يستوجب المنة في شفقته الجبلية وَانما يستوجبها
في اثارها المنبعثة عنها ان وجدت قوله تامل لعله اشارة الى
ان الشفقة قد تطلق على الشفقة الجبلية وقد تطلق على الاثار
المنبعثة عنها واستيجاب المنة انما هو في الثانية دون الاولى
قال الشارح المحقق ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام الخ تفصيله
انه لو وجب الاصلح على الله تعالى فان اعطى ابا جهل غاية مقدوره
من المصالح والالطاف فقد ترك الواجب في حقه ولزم السفه والظلم
على ما هو اصلهم قلنا نختار الشق الاول ونمنع التسوية فان
انعام النبي عليه السلام اكثر من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله
عليه السلام اكثر من الاصلح بحاله هذا وَفيه ما لا يخفى وقال ايضا ولما
بقي في قدرة الله الخ والثاني باطل لما ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية فان قيد يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه
ممكن فيجب لا الى حد فان قيل ربما يصير ضم المزيد اليه مفسدة

كما ان ضم النافع الى النافع قد يصير مضرا كما فيما اذا زاد من الدواء
على القدر الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح
الى الصلاح فسادا وَاما تقدر قدر من الدواء للشفاء فانما هو بطريق
جري العادة من الله تعالى فانه النافع والضار لا الدواء حتى لو
غير العادة وَجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع
مقدر والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم
ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة
الغالبة فاذا زيد عليه قدر فليس بنفع لان عمله ليس في دفع
تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال
بخلاف الصلاح في الدين لا يتقيد بقدر ولا ينتهي الى حد وكل
صلاح ضم الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقيد الاصلح لا
لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم الله تعالى ان المزيد عليه
يصير سببا للطغيان اجيب بانه مخالف لمذهبهم فانهم لا يعتبرون
جانب المعلوم حيث زعموا ان من علم الله انه لو كلفه طغى وعصى
واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا
يزيد ذلك بل يقع في العقاب وَانه لو اخترمه قبل كمال العقل
او لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا فليتامل وقال ايضا
ونسوغ قياس الغائب على الشاهد بطباعهم فانا لو نقطع بان
الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى
الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء
معدودا في زمرة البخلاء وكذا من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع
الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انفع في
حصول المراد وَادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل
واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل
واكل وَالا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة
لا اضدادها قلنا ذاك بعد تسليم استلزام الامر للارادة
انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء وزجر الاعداء و
يتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقتدار ويكون
لشيء بالنسبة اليه مقدار قوله لا يكون خاليا عن الحكمة والمصلحة
الخ وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل
رعاية للمصلحة واما الاصلح بالنسبة الى العبد فغير واجب على

الله تعالى لانه محض حقه فله ان يفعله وان لا يفعله رعاية
لمصلحة لا يعلمها الا هو ومن اعلمه اياها قال المحشي الفاضل قيل
عليه المعتزلة آه حاصله ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاشتماله
على المصلحة واقتضائه الحكمة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا
جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشري في تفسير
قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت
العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فانك انت العزيز القوي القادر
على الثواب والعقاب الحكيم الذي لا يثيب ولا يعاقب الا عن حكمة
وصواب يعني انك ان تغفر لهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك
وحاصله ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار
جزاء بما كانوا يعملون لكن ان تتركه وتغفر لهم فيجوز ذلك لانه
لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله فان قلت وجوب عدم المغفرة
آه اشارة الى ان قوله ويجوز ان يكون آه جواب عن سؤال
مقدر تقريره كيف لا دلالة في كلامه على كون عدم المغفرة
اصلح وهو من المعتزلة ومذهبهم ان عقاب العاصي واثابة
المطيع واجب على الله تعالى فعدم المغفرة عندهم واجب وهو
يدل على كونه اصلح وحاصل الجواب انا لا نسلم ان كل ما هو واجب
على الله عندهم يكون اصلح لم لا يجوز ان يكون وجوب بعض الواجبات
لاستيجاب فعل العبد اياه وعدم المغفرة من هذا القبيل قوله
ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لكونه مقتضى
الحكمة لا ان معناه ان ترك عدم المغفرة جائز حتى يلزم جواز
ترك الاصلح قوله مع الجمهور اي مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري
هذا قيل ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام
الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعم بل المراد هو
ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب
الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضاء الحكمة واعترض عليه بانا لا نسلم انه يلزم من جواز واجب
جواز ترك الواجب الاخر لجواز ان يكون له خصوصية يستحيل
بها تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى
وترك الاصلح واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول

جواز

جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا
ترددا فافهم قال المحشي الفاضل وههنا بحث آه اي في الجواب
الذي ذكره الشارح بحث وحاصله ان ما ذكرتم انما يدل على
انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة اياه لكن لا
شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل وسفه وجهل يستحيل على
الله تعالى فيجب رعاية الحكمة عليه تعالى ومذهب اصحابنا
انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة
الشبهة قوله قلت ترك ما فيه الحكمة آه حاصله انا ننقل الكلام
الى الترك الذي لا يتضمن حكمة اصلا لكن وجود مثل هذا
الترك في حيز المنع فافهم قوله اي المراد من قولهم لا واجب عليه
هذا آه اي نفي وجوب الخصوصيات على ما يقوله المعتزلة من وجوب
اللطف كبعثة الرسل وثواب المطيع وعقاب العاصي والعوض
على الالام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم
العليم بعواقب الامور قال المحشي الفاضل قيل معناه اقتضاء
الحكمة آه اعلم ان الشارح قد ذكر للوجوب معنيين وابطل
كلا منهما الاول منهما استحقاق تاركه الذم والعقاب ولم
يبين وجه بطلانه لظهوره وسيجيء من المحشي الفاضل والثاني
لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك لانه يستلزم محالا اما
السفه او الجهل او البخل او غير ذلك وبين بطلانه بانه رفض
لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهر العوار وفي هذا
الوجه مجال للكلام فليتامل فقيل من طرف المعتزلة معنى الوجوب
المذكور لا هذا ولا ذاك بل معناه اقتضاء الحكمة ان يفعله فلا
يترك ان يفعله مع انه تعالى قادر على تركه وهذا غير الوجوبين
اللذين ابطلهما الشارح وحاصل جوابه ان الوجوب بهذا المعنى
عند المعتزلة بعينه وهو الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى
وان صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته فبسبب لزوم المحال يكون
ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر
الى ذاته فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته تعالى
لاقتضاء الحكمة اياه وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا
يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم

لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاء الحكمة اياه فلزم
نقض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهر العوار ايضا
واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك خصوصيات
ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها
حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة
وهذا كله بناء على توهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان
ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا
لا يجوز على الله تعالى حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا
ان الاخلال به نقص يستحيل على الله تعالى فلزمهم ما لزم الفلاسفة
من نفي الاختيار ثم ان للوجوب معنى رابعا وهو انه يفعله البتة
ولا يتركه وان كان تركه جائزا فلا يكون شيء من طرفي الفعل
والترك لازما لذاته تعالى بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون
رجوعا الى الفلسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل
احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب وهو الذي اضطر اليه
متاخروا المعتزلة ومال اليه بعض الصوفية استدلالا بظاهر
الآيات والاحاديث مثل قوله عز وجل ثم ان علينا حسابهم
وقوله صلى الله عليه وسلم يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي
وحمل الوجوب على هذا المعنى ليس بمستقيم ايضا لان الوجوب ح
مجرد تسمية وذلك لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه منه
تعالى فهو مناف لما صرح به في تعريفه من جواز الترك وان لم
يقل به فاين معنى الوجوب اذ ح يكون محصله ان الله تعالى
لا يتركه على طريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل
اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح ثم العجب من متاخري
المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى
من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب
والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو
اخبار الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا
متحقق في هذه الافعال كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها
على ذاته تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم
مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه تعالى وقال ايضا
فان علم هذا الاستحقاق اه تفصيل لنفي كون معنى الوجوب





الاستحقاق العقلي حاصله انه لا يجب على الله تعالى شيء
بهذا المعنى لا شرعا ولا عقلا ونفي المعتزلة خصوص الاخير
عند العقل فعندهم يكون الوجوب عقليا وقال ايضا لانه هو
المالك على الاطلاق وله التصرف كيفما يشاء فلا يتوجه
الذم عليه اصلا بل هو المحمود في كل فعاله وهذا بناء على
بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله
الحكيم فهو حسن والمعتزلة القائلون بالوجوب العقلي
عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك و
في تقييد قوله ولا العقاب بقوله بالاتفاق اشارة الى ان
المعتزلة لم يتفقوا في انه لا معنى للذم
لانه المالك على الاطلاق

قال مؤلفه الفقير الى عناية ربه القدير عبد الله بن محمد المدعو
بيوسف افندي زاده او قرا الله كل يوم علمه وزاده قد وقع
الفراغ من تاليف ما في هذه الاوراق بعون الواهب على الاطلاق في
يوم الجمعة من ايام شهر ربيع الاخر المنسلك في عقد سنة تسع عشر
بعد المائة والالف من هجرة من يأخذ العفو ويأمر بالعرف وقد ابتدئ
في تسويدها في اوائل المحرم الحرام المنسلك في عقد سنة
سبع عشر ومائة والف

ابو محمد عبد الله بن محمد المدعو بيوسف افندي زاده اجاز المولى محمد بن مصطفى الاكرماني
برواية صحيح الامام البخاري وغيره وقال في اجازته اني قرأت البخاري على خليل افندي واخبره انه اخذ
عن ابراهيم بن حسن الكردي الشهراني ثم المدني وهو قرأ على العارف بالله صفي الدين بن احمد بن محمد
المدني بالاجازة عن الشمس محمد بن احمد بن حمزة الرملي عن شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري
القاهري الازهري عن شيخ الاسلام حافظ العصر ابي الفضل احمد بن علي بن حجر الكناني
العسقلاني ثم المصري وسنده مذكور في فتح الباري على البخاري بوجوه مختلفة ومن اجلهم
الشيخ ابو اسحق ابراهيم التنوخي البعلي الاصل الدمشقي المنشا نزيل القاهرة المعروف
بالبرهان الشامي وهو عن شهاب الدين ابي العباس احمد بن ابي طالب الصالحي الحجار سماعا منه
لجميعه عن سراج الدين ابي عبد الله الحسين بن المبارك بن محمد بن يحيى الربعي الزبيدي الاصل
البغدادي الدار والوفاة سماعا منه عن الشيخ ابي الوقت عبد الاول بن عيسى الهروي الصوفي
سماعا منه عن الشيخ ابي الحسن عبد الرحمن بن المظفر الداودي سماعا منه عن ابي محمد عبد الله
ابن احمد بن حمويه الحموي السرخسي سماعا منه عن ابي عبد الله محمد بن يوسف الفربري
سماعا عن مؤلفه امام الائمة ابي عبد الله محمد بن اسمعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبه
الجعفي البخاري رحمهم الله تعالى واكرمهم بما يليق بمنه وكرمه بحرمة نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه
وسلم وآله واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين

وخليل افندي قرأ على عبد الوهاب الشهير بعرب زاده العلوم العقلية وهو اخذها عن الشهير بمنقاري زاده
وهو اخذها عن عبد الرحيم وهو اخذها عن حسين الخلخالي وهو اخذها عن ميرزا جان الشيرازي وهو عن
جمال الدين محمود وهو عن جلال الدين الدواني وهو عن السيد الشريف الجرجاني وايضا
اخذ المذكور خليل افندي العقليات عن الشهير بمعلم مصاحب باشا عن ابراهيم افندي البالغ
في الذكا الغايات وهو اخذ عن سليمان افندي المتوفى منفصلا عن قضاء مكة وهو اخذها عن
عبد الرحيم وهو عن صدر الدين الشرواني والد المرحوم محمد ابن الشهير بصدر الدين زاده وهو عن
المير ابي الفتح وهو عن عصام الدين الاسفرايني وهو عن المولى قره داود وهو عن السعد
التفتازاني عامله الله بلطفه الصمداني